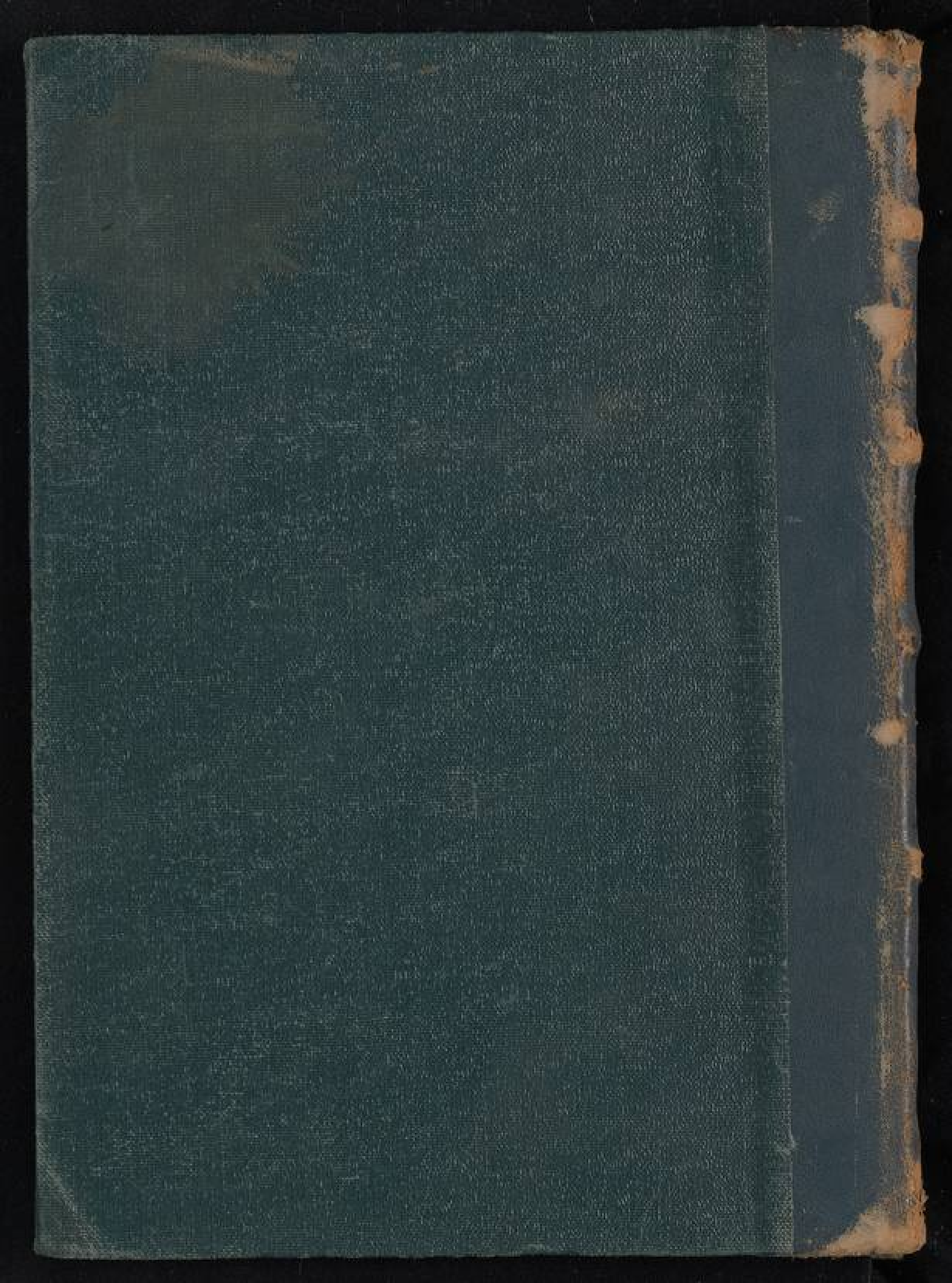
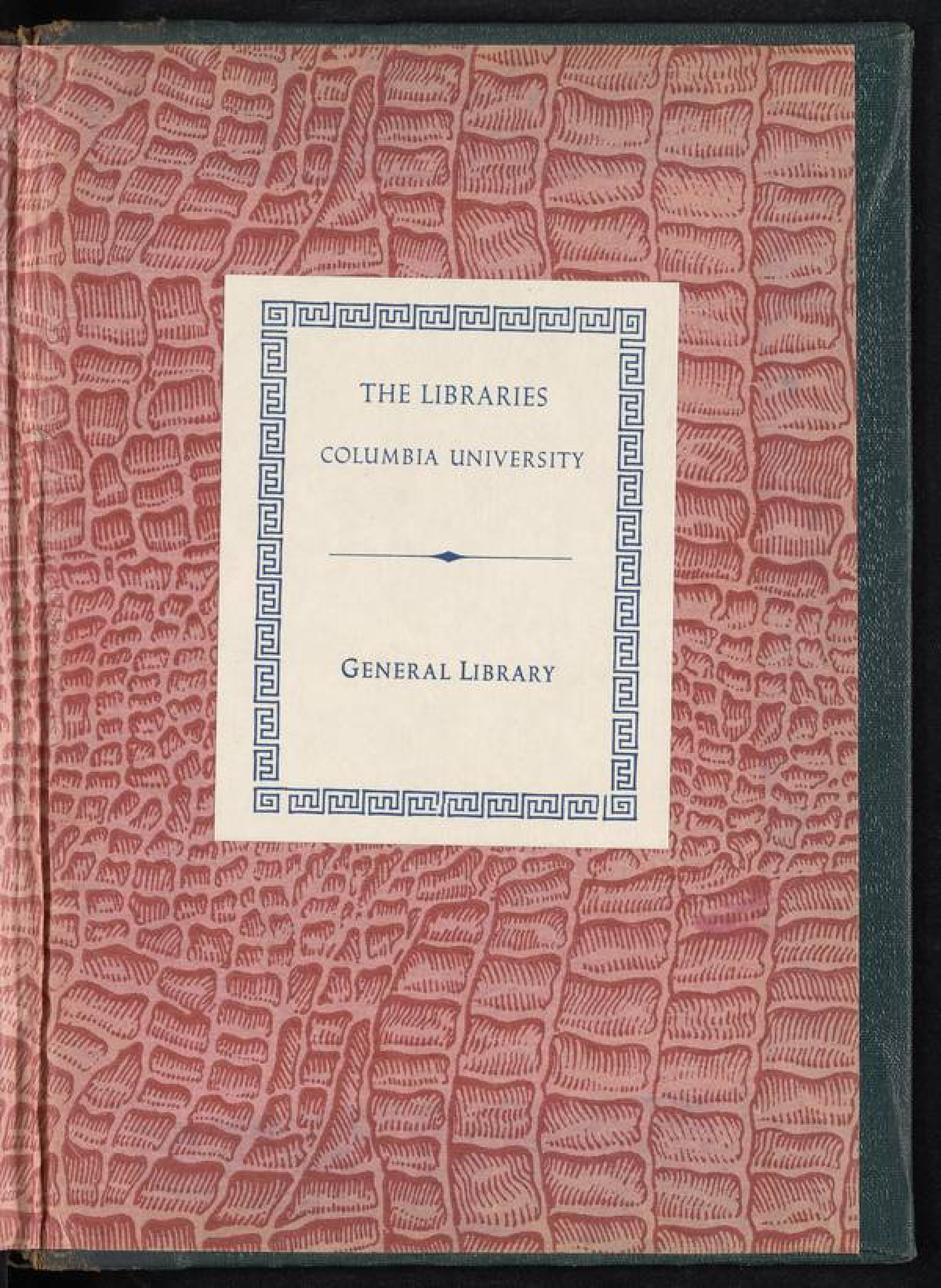
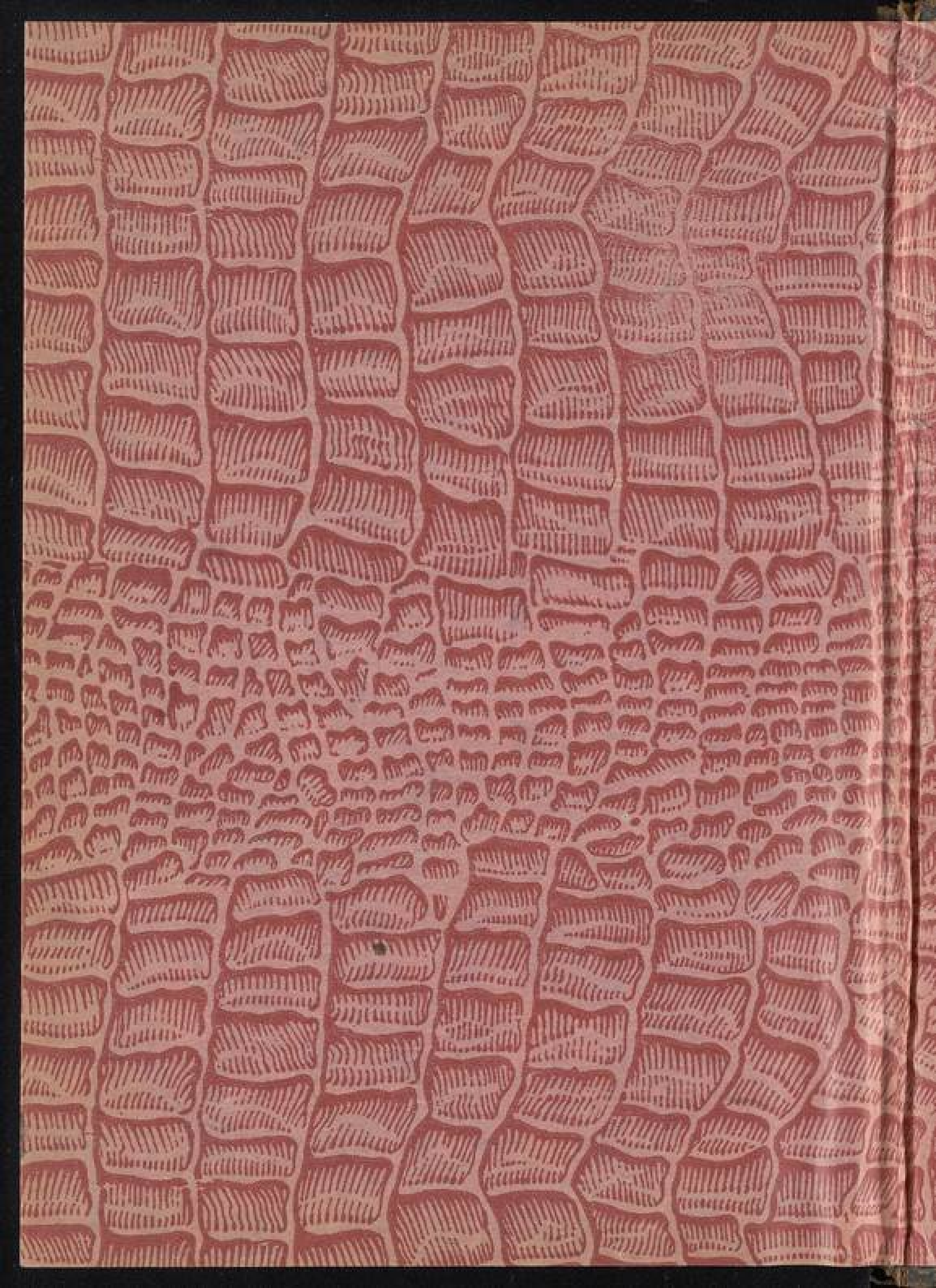
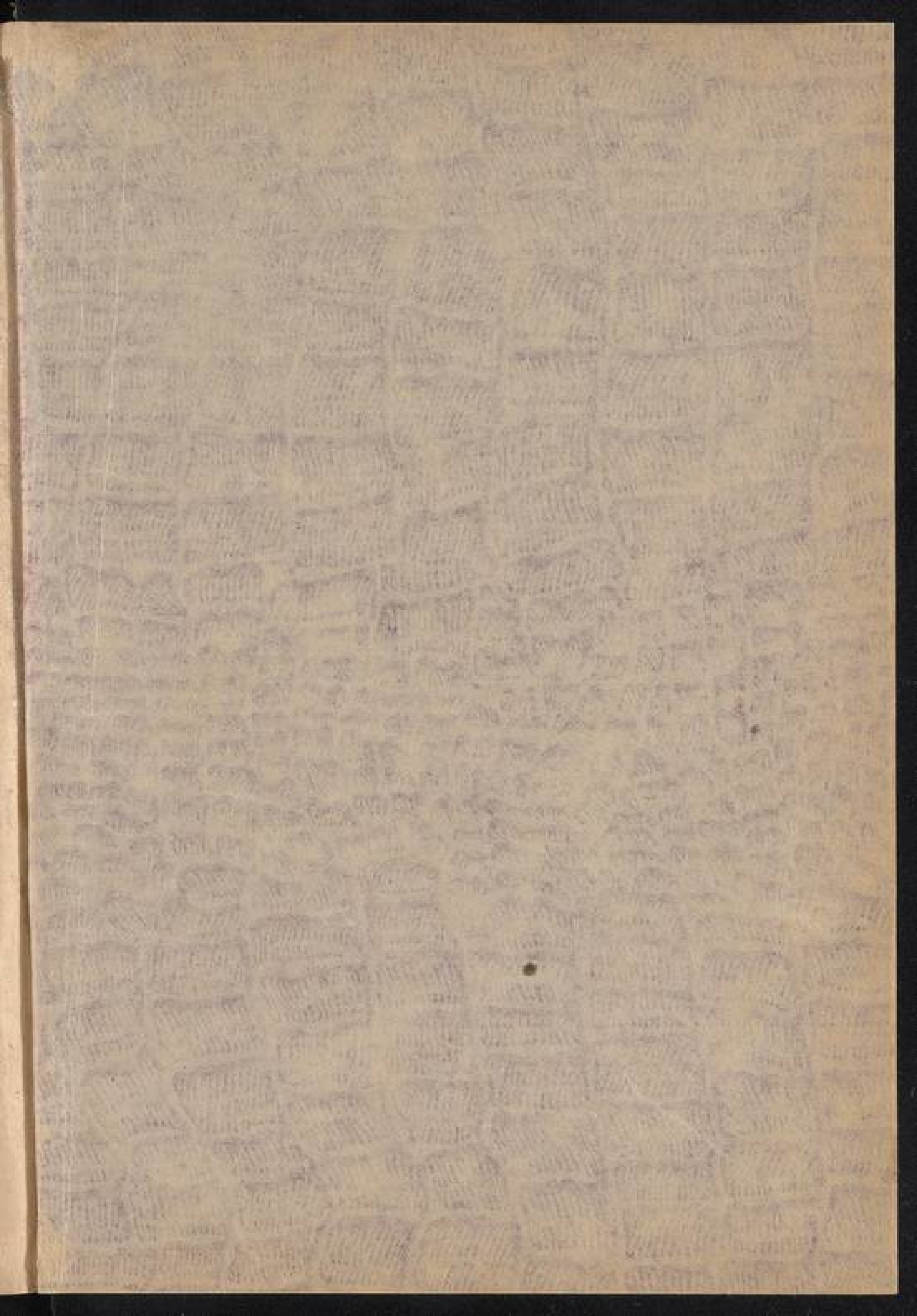








فلسفة المعتزلة

فلاسفة الإسلام الأسبقين

الجزء الأول

التوحيد

الله - العالم

تأليف

الدكتور ألبير نصري نادر

دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببغداد

مطبعة دار نشر الثقافة

٨ شارع الراهبي بمحرم بك بالإسكندرية

تنبيه

حررنا هذا البحث بجزئيه باللغة الفرنسية وكان موضوعا للرسالة الكبرى التى قدمناها للسربون بباريس بتاريخ ٢ يوليو سنة ١٩٤٩ للحصول على درجة الدكتوراه فى الآداب (قسم الفلسفة). أما الرسالة الثانية فكانت ترجمة فرنسية لكتاب الأنتصار للخياط المعتزلى مع مقارنة بين ماجاء فى الكتاب من مسائل ورسالتنا عن فلسفة المعتزلة وكذلك مع بعض التعليقات.

أن كل ما كتب عن المعتزلة فى الشرق والغرب لم يوضح بعد تماسك آرائهم لذلك أخذنا على عاتقنا نقل رسالتنا الفرنسية إلى العربية عساها أن تملأ فراغا فى تاريخ الفكر الاسلامى.

لقد نشرنا فى بعض المجلات [1] أجزاء من هذا البحث وها نحن اليوم نجمع كل ما نشر ونتممه ونقدمه للقارىء.

---

(١) مجلة الرسالة فى اعدادها ٨٤٠ ـ ٨٤٥ ـ ٨٤٩ ـ ٨٥٠ ـ ٨٥٢ ـ ٨٥٤ ـ ٨٥٨ ـ مجلة الثقافة فى عدديها ٥٨٦ ـ ٥٩٣.
مجلة لواء الوحدة الاسلامية ببغداد فى عدديها ٩ ـ ١٠.

مقـــدمة

فى النصف الثانى من القرن الأول للهجرة - بعد ما أحرز الاسلام نصرا كبيرا وبعد ما اصطدم بشعوب مختلفة وبثقافات متنوعة - واجـه ثلاث مسائل جوهرية وهى مشكلة الخلافة - ثم مسألة قدرة الانسان على أعماله ومسألة نفى صفات الله .

بينما كانت مختلف الفرق الاسلامية يكفر بعضها البعض نجد واصل بن عطاء وعمر بن عبيد رأسى المعتزلة - يأتيان بحل جديد فيه الكثير من التسامح فقالا أن المؤمن الذى يأتى بكبيرة هو فى منزلة بين المنزلتين أى بين الكفر والايمان . ولما كان هذا الحل جديدا حينئذ ولم يقبله الحسن البصرى وبعض اتباعه انعزل واصل وعمرو بن عبيد عنهم[1] .

بجانب مسألة الخلافة - وهى مسألة سياسية [2] أراد المسلمون أن يصبغوها بطابع دينى - ظهرت مسألتان جوهريتان كادتا أن تزعزع الدين

---

(١) فيما يتعلق بأصل كلمة معتزلة أنظر : كتاب التنبيه ص ٣٨ - الشهرستانى : الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٩٨ - ابن المرتضى المنية والأمل - أحمد أمين بك : فجر الاسلام ص ٢٥٦ . وزهدى جار الله : المعتزلة : الباب الأول .

(٢) نبحث هذه المسألة فى الجزء الثانى من كتابنا هذا .

من أساسه . الأولى خاصة بقدرة الانسان على أعماله : هل هو مختار لها أم مجبور عليها ؟ إذا كان الانسان مختارا فهو محاسب على أعماله ولكن إذا كان مجبورا فأى مسئولية تقع عليه ؟ ولما كان الكتاب يتكلم عن العقاب والثواب ولما كان العقل يقبل ذلك لزم أن يكون الانسان مختارا وإلالم يعد الله عادلا فى توقيع العقاب أو منح الثواب . نهض المعتزلة يدافعون عن هذا الركن الأساسى فى مذهبهم وهذا ما سنبحثه فى الجزء الثانى الذى خصصناه « للعدل » .

والمسألة الثانية خاصة بصفات الله تعالى . نفت المعتزلة كل صفة عن الله وردت جميع الصفات إلى الذات خوفا من أن يؤدى الكلام فى الصفات إلى الشرك وهم يعتبرون أنفسهم المدافعين الوحيدين عن التوحيد التام ـ ومن جراء نفى الصفات ونفى كل مشابهة بين ذات الله وماهية المخلوقات قالت المعتزلة أن الانسان لا يمكنه أن يدرك ذات الله تعالى كل ما يعلمه هو أنه موجود لأنه منح الوجود فقط للمخلوقات التى كانت فى حالة العدم . هذا هو جوهر توحيد المعتزلة . وخصصنا له هذا الجزء الأول ـ نبحث فى الباب الأول من هذا الكتاب آراء المعتزلة الخاصة بنفى الصفات وفى الباب الثانى آرائهم الخاصة بالعالم المخلوق . فهذا الجزء بأكمله بحث فى التوحيد كما فهمه المعتزلة .

ويمكننا رد مذهب المعتزلة إلى أصلين كبيرين وهما التوحيد والعدل كما

وأنه يمكن أن ترد الى هذين الأصلين أيضا الأصول الخمسة المنوه عنها فى كتاب الانتصار [1] وفى كتب الفرق . وهذه الأصول الخمسة هى : أولا التوحيد . ثم العدل ومن هذا الأصل الثانى تتفرع الأصول الثلاثة الأخرى وهى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ الوعد والوعيد ـ المنزلة بين المنزلتين

ونحن خصصنا لكل من هذين الإصلين الكبيرين جزءا من مؤلفنا « فلسفة المعتزلة » . وبدأنا بالجزء الخاص بالتوحيد .

---

(١) الخياط : كتاب الأنتصار ص ١٢٦ ـ نقلنا هذا الكتاب الى اللغة الفرنسية .

شيوخ المعتزلة

تذكر لنا كتب الفرق حوالى العشرين اسما من شيوخ المعتزلة ومعنى ذلك أن المعتزلة جميعا متفقون على الأصول الخمسة الجوهرية للمذهب. فقط يختلفون فى الفروع. واختلاف الرأى فى الفروع لا يعد خروجا على المذهب. فكل من أدخل تعديلا فى فرع من الفروع أو أتى بايضاح جديد فى أصل من الأصول كان شيخا وكون حلقة وصار له اتباع وأصحاب.

وأول ما ظهر الاعتزال فى البصرة ثم امتد من هناك الى بغداد وانتشر فى أنحاء العالم الاسلامى. ولكن ظلت البصرة وبغداد كالقلب النابض للاعتزال وفيهما توضح وتثبت وازدهر. لذلك حصرنا البحث فى هذين الفرعين الأساسين ولكل فرع منهما شيوخه المشهورون. وهم.

فرع البصرة

اتباع واصل بن عطاء (المتوفى ١٣١ هـ - ٧٤٨ م) ويدعون بالواصلية.
اتباع عمرو بن عبيد (المتوفى ١٤٣ هـ ٧٦٢ م) ويدعون بالعمرية.
اتباع أبي الهذيل العلاف (المتوفى ٢٣٥ هـ - ٨٤٩ م) ويدعون بالهذيلية.
اتباع ابراهيم النظام (المتوفى ٢٣١ هـ - ٨٤٥ م) ويدعون بالنظامية.
اتباع على الأسوارى (معاصر للنظام) ويدعون بالأسوارية.
اتباع معمر بن عباد السلمى (حوالى ٢٢٠هـ - ٨٣٥م) ويدعون بالمعمرية
اتباع هشام الفوطى (المتوفى بين ٢٠٠ و ١٢٨ - ٨١٥ / ٧٣٢ م) ويدعون الهشامية.

اتباع عباد بن سليمان (المتوفى ٢٥٠هـ - ٨٦٤م)

اتباع عمر بن بحر الجاحظ (المتوفى ٢٥٦هـ - ٨٦٩ م) ويدعون بالجاحظية .

اتباع أبي يعقوب الشحام (صاحب أبي الهذيل متوفى بين ٢٢٨ و ٢٣٣ ٨٤٢ /٨٤٧)ويدعون بالشحامية ..

اتباع ابن على محمد بن عبد الوهاب الجبائي (المتوفى ٣٠٣ هـ - ٩٠٥ م) ويدعون بالجبائية .

اتباع أبي هاشم عبد السلام ابن الجبائي (م ١٢٣ هـ - ٩٣٣ م)ويدعون بالبهشمية .

افرع بغداد

اتباع بشر بن المعتمر - مؤسس الفـــرع (متوفى ٢١٠ هـ - ٨٢٥م) ويدعون بالبشرية .

اتباع ابى موسى المردار (المتوفى ٢٢٦هـ - ٨٤١م) ويدعون بالمردارية

اتباع جعفر بن حرب (المتوفى ٢٢٦هـ - ٨٥١)

اتباع جعفر بن مبشر (المتوفى ٢٣٤ - ٨٤٩م) ويدعون بالجعفرية

اتباع ثمامة بن الأشرس (المتوفى ٢١٣هـ - ٨٢٨م) ويدعون بالثمامية

اتباع ابى الحسين الخياط (المتوفى ٢٩٠هـ - ٩٠٢م) ويدعون بالخياطية

اتباع ابى القاسم بن محمد البلخى الكعبى (المتوفى ٣١٩هـ - ٩٣١م) ويدعون بالكعبيه

اتباع محمد بن عبدالله الاسكافى (المتوفى ٢٤٠هـ - ٨٥٤م) ويدعون بالاسكافية

وبجانب هذه الأسماء العشرين توجد اسماء لبعض كبار المعتزلة يذكرهم الخياط فى كتابه وان لم يكونوا حلقة خاصة بهم إلا أنهم اجتهدوا فى تثبيت المذهب وفى توضيح فكرة استاذهم . وأهم من يذكر الخياط هم : ابو عبد الرحمن الشافعى واحمد بن يحي بن عبد العزيز من اتباع احمد ابن ابى دؤاد صاحب بشر بن المعتمر - وابو عفان الرقى صاحب النظام وابو مجالد (احمد بن الحسين البغدادى) صاحب الجعفرين والمردار استاذ الخياط - وابو عبد الله الصيرفى صاحب معمر وابو زفر (محمد بن على المكى امام نيسابور) الذى كان يشاطر رأى هشام الفوطى .

ونذكر هنا أيضا ثلاثة من اتباع النظام وهم الفضل الحدبى واحمد ابن خابط وموبس بن عمران وهم من متطرفى المعتزلة حسب قول البغدادى[1] نفى ثالثهم الأصل القائل بالمنزلة بين المنزلتين وقال أولهم وثانيهم بالتناسخ لذلك نفتهم المعتزلة عنهم .

يرتب ابن المرتضى[2] المعتزلة طبقات كل طبقة تشمل المعتزلة المعاصرين لبعض وكان ترتيبه لهم هكذا :

أولا : فرع البصرة

الطبقة الرابعة : تشمل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد

الطبقة الخامسة : عثمان الطويل والحسن بن زكوان

الطبقة السادسة : ابو الهذيل العلاف - النظام - الشحام - الفوطى ومعمر

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٩٣ وما بعدها.

(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل (باب المعتزلة) .

الطبقة السابعة : الجاحظ ـ الاسوارى وعباد بن سليمان

الطبقة الثامنة : ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم

ثانياً : فرع بغداد

الطبقة السادسة : بشر بن المعتمر مؤسس الفرع

الطبقة السابعة : المردار ـ جعفر بن حرب ـ جعفر بن مبشر ـ ثمامة والاسكافى

الطبقة الثامنة : الخياط والبلخى

ويمكنا عمل الجدول الآتى لنبين الصلة بين الشيخ وأصحابه :

فرع البصرة

الحسن البصرى

↓ واصل بن عطاء (١٣١هـ) — عمرو بن عبيد (١٤٣) ↓

↓ عثمان الطويل — حفص بن سالم — الحسن بن زكوان ↓ — ↓

↓ — ↓ — خالد بن صفوان (١٣٣) — ابراهيم بن يحيى المدنى

ابو الهذيل العلاف (٢٣٥) — ابوبكر الأصم — معمر بن عباد (٢٢٠)

↓ — ↓ — ↓

النظام (٢٣١) — الشحام (٢٣٣) — الفوطى (٢١٨) — بشر بن المعتمر (٢١٠) مؤسس فرع بغداد

↓

الاسوارى (٢٠٠)

↓ — ↓

الجاحظ (٢٥٦) — عباد بن سليمان (٢٥٠)

↓

ابو على الجبائى (٣٠٣) ← ابو هاشم الجبائى (٣٢١) ← ابو الحسن الأشعرى

فرع بغـــداد

بشر بن المعتمر (٢١٠)

ابو موسى المردار (٢٢٦)　　احمد بن ابى دؤاد (٢٤٠)　　ثمامه بن الأشرس (٢١٣)

جعفر بن حرب (٢٣٦)　　جعفر بن مبشر (٢٣٤)

الاسكافى (٢٤٠)　　عيسى بن الهيثم الصوفى　　الخياط (٢٩٠)

ابو القاسم البلخى الكعبى (٣١٩)

قلنا أن المعتزلى هو من يقول بالأصول الخمسة فالشيخ هو أول من يلقن أتباعه هذه الأصول ثم يلقنهم معها ما تأثر به من ثقافات خارجية يونانية كانت أو هندية أو فارسية أو مسيحية . لذلك نلاحظ عند المعتزلة أفكاراً عديدة متنوعة تتعلق بجميع المسائل الدينية والخلقيـــة والطبيعية . فتراث المعتزلة غنى جداً وعلى الباحث المفكر استخلاص جميع هذه الأفكار التى لو جمعت ورتبت لظهرت لنا على شكل مذهب متماسك الأجزاء فيه من العمق ما يدهش الباحث .

وبعد هذا الجدول نقول كلمـــة عن تاريخ وتصانيف كل من هؤلاء المشايخ وذلك بقدر ما تسمح به المصادر القليلة التى وصلتنا عن المعتزلة .

أولا — فرع البصرة

١ - ابو حذيفة واصل بن عطاء الغزال (٨٠ - ١٣١هـ - ٦٩٩ - ٧٤٩م)

ولد فى المدينة سنة ٨٠هـ يقال أنه أخذ أصول الاعتزال عن ابى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية بن على بن ابى طالب ثم ذهب إلى البصرة وأخذ يتردد على حلقة الحسن البصرى . ومن هنا نفهم لماذا امتنع واصل عن الحكم على فريق الجمل وصفين .

وفى البصرة التقى واصل بمعبد الجهنى القائل بقدرة الانسان على أعماله والتقى أيضا بالجهم بن صفوان الذى انكر صفات الله القديمة - فيكون ابو هاشم ومعبد والجهم الينابيع الثلاثة التى استقى منها واصل اصول الاعتزال

تزوج واصل اخت عمرو بن عبيد الذى يعتبر أيضا مؤسسا للأعتزال[١] كان يتعثر على واصل لفظ حرف الراء فكان يتجنب هذا الحرف فى خطبه وفى حكمه التى وصلتنا بعض شذرات منها . كان طويل العنق . ولقب بالغزال لأنه كان يتردد على سوق الغزالين ويحسن على الفقيرات هناك . وكان غاية فى النزاهة .

مصنفاته : طبقات المرجئة . كتاب التوبة . كتاب المنزلة بين المنزلتين . خطبته التى أتت خاليه من حرف الراء . « معانى القرآن » خطبته فى التوحيد والعدل . الطريق لمعرفة الحقيقة . كتاب فى الدعوة . كتاب فى طبقات العلماء والجهلاء وكتاب فيما حصل بينه وبين عمرو بن عبيد [٢] الخ . يظهر أن صندوقين من مؤلفاته وصلت إلى ابى الهذيل .

صفاته : كان قوى الحجة . قوى الذاكرة يذكر بسرعة وبدون تردد آيات القرآن ليستشهد بها لمذهبه وكانت له سهولة كبيرة فى تفسير الآيات حسب مذهبه . وكان ملما بجميع المذاهب الجارية فى عهده .

أرسل واصل إلى بلاد المغرب أحد تلامذته عبد الله بن الحارث وهناك تبعه قوم كبير . وارسل الى خرسان حفص بن سالم ودار بينه وبين الجهم ابن صفوان نقاش طويل فى ترمز . وارسل القاسم الى اليمن وايوب الى الجزيرة والحسن بن زكوان إلى الكوفة وعثمان الطويل الى أرمينيا.[٣]

---

(١) الجاحظ : البيان والتبيين جـ١ ص٣٧

(٢) ابن النديم : الفهرست ـــ ملحق سنة ١٨٨٩

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل ص١٨ و١٩ و٦١

هكذا كون واصل نواة كبيرة حوله وارسل مبعوثين الى جميع أنحاء الدولة الاسلامية لنشر الاعتزال . ويقال أن مدينـــة طهرت فى المغرب بالقرب من تلمسن كانت تعد ثلاثين الفا من اتباع واصل يعيشون فى خيم مثل العرب[١]

كان لواصل فى البصرة اتباع من بينهم بشر بن سعيد وابو عثمان الزعفرانى وأخذ ابو الهـــذيل عنهما الاعتزال . وكذلك أخذ عنهما بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد[٢].

٢ عمرو بن عبيد بن باب (٨٠-١٤٤هـ-٦٩٩-٧٦١م)

كان جده باب من رقيق كابل وهو من موالى بنى تميم لذلك قال البغدادى أن البدع فى كل دين لاتأتى إلا من أبناء الرقيق[٣] مما لاريب فيه أن الموالى ساهموا بقسط كبير فى تكوين الفرق الاسلامية فمثلا كيسان أحد موالى على بن ابى طالب أسس الفرقة المعروفة باسم الكيسانية القائلة بأن عليا وذريته هم الخلفاء الشرعيون الوحيدون .

اشتهر عمرو بزهده وبتقواه . كان يتردد على حلقة الحسن البصرى ولكن عندما اثيرت مسألة المؤمن الذى أتى بكبيرة انضم إلى واصل وقال بالمنزلة بين المنزلتين ويعتبر عمرو وواصل مؤسسى الاعتزال

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية كلمة طهرت

(٢) الملطى : كتاب التنبيه ص ٣٠

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٠٠

كان عمرو طليق اللسان يؤثر على مستمعيه حتى أنه كان يجعلهم يكونون أنصاراً ليزيد الثالث الأموى المعتزلى الذى قام على الوليد الثانى الأموى .

لا نعرف شيئاً عن مصنفات عمرو .

٣ - أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف (١٣٥-٢٢٥هـ = ٧٥١-٨٤٢م)
ويدعى أيضـــا أبو الهذيل بن مكحول العلاف وأبو الهذيل بن حمدان العلاف [١] .

أصـــله من البصرة كان مواليا لقبيلة عبد القيس . تاريخ ميلاده غير معروف بالضبط . البعض يقول أنه ولد عام ١٣١ هـ والبعض يقول عام ١٣٤ هـ وكذلك فيما يختص بتاريخ وفاته بعضهم يحدده عام ٢٢٧هـ والبعض عام ١٣٥ هـ [٢] . سمى بالعلاف لأن داره فى البصرة كانت فى العلافين وهى حى من أحياء البصرة .

ذهب إلى بغداد وتتلمذ لبشر بن سعيد ولعثمان الزعفرانى تلميذى واصل ابن عطاء وأخذ عنهما الاعتزال [٣] . بلغ ذروته فى أيام المأمون الذى دعاه إلى قصره فى بغداد سنة ٢٠٤ كما أنه دعى أيضـــا النظام حتى يجادلا أنصارهما وأعداءهما . وكان أبو الهذيل قوى الحجة وكان يذكر عدداً كبيرا من الأشعار فى مجادلاته .

كان مليا بالفلسفة اليونانية وأدهش النظام الذى كان يعتقد أنه عارف

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ ٤ ص١٤٦ ـ ابن النديم : الفهرست ملحق ص١
(٢) ابن المرتضى : المنية ص٢٥ ـ ٢٨، المسعودى : مروج الذهب جـ٢ ص٣١٧
(٣) الملطى : كتاب التنبيه ص٣١ ـ الجرجانى : شرح المواقف ص٦٢

بدقائق الفكر اليونانى إذ أنه درس الفلسفة اليونانية فى الكوفة ولكن اتضح له من نقاشه مع أبى الهذيل أن هذا الأخير أعلم منه بهذه الفلسفة . ـ ونذكر هنا أن حركة الترجمة بلغت أوجها فى عهد المأمون ـ ومما لاشك فيه أن تكوين أبى الهذيل الفلسفى ساعد كثيرا فى وضع أسس الاعتزال .

مصنفاته : يقال أنه كتب ١٢٠٠ رسالة ضد أعدائه . وكتاب الحجج الذى ألفه يبحث فى أصـــول الاعتزال ، ويقال أنه كتبه فى عهد هارون الرشيد وكانت المعتزلة تميز أتباعها من أعدائها بسؤالها للناس خفية : هل قرأتم الأصول الخمسة ؟ فاذا كان الجواب بالإثبات فهموا أن المجيب معتزلى[١] ويقال أنه كتب للشعب رسالة فى العدل والتوحيد والوعيد . والاسفرائينى يذكر له كتاب الأعراض[٢] .

صفاته : يقول الجاحظ فى كتابه « البخلاء » أن أبى الهذيل أبخل المعتزلة كما أنه كان أسلم الناس صدرا وأوسعهم خلقا وأسهلهم سهولة .

٤ - ابو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام (١٦٠-٢٢١هـ = ٧٧٥-٨٤٦م)

ولد فى البصرة حوالى عام ١٦٠ هـ[٣] كان مواليا للزيادين فى البصرة حسب مايذكره ابن المرتضى[٤] . بدأ فقيرا وكان ينظم الخرز . وتتلمذ

---

(١) ابو المعين ميمون النسفى (المتـوفى ٨٠٥ هـ) بحر الكلام مخطوط رقم ٥١٤ (عقائد) فى المـكتبة التيمورية . المـكتبة الاهلية القاهرة ص٣٤

(٢) ألاسفرائينى : التبصير فى الدين ص٤٤

(٣) أنظر كتاب الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريده : ابراهيم بن سيار النظام (المقدمة)

(٤) ابن المرتضى : المنيـة والأمل ص٨ ولـكن ابن حزم فى كتابه الفصل ج ٤ ص١٤٧ يقول أنه كان مواليا لبغير بن الحارث بن عبد الدبانى

لخاله أبى الهذيل وعنه أخذ أصول الاعتزال وكان يستصحبه فى تنقلاته ويحضر مجالسه ويستمع إلى مناظراته .

عاشر المانوية فى صباه ثم ملحدة الفلاسفة ولا سيما هشام بن الحكم الرافضى وقرأ كتب الفلاسفة [١] فكان ملما بجميع الأقوال المضادة للاعتزال .

دعاه المأمون إلى مجلسه وناظر العلماء . زار القسم الشرقى من الدولة الإسلامية واتصل بالثقافة الفارسية والهندية ولمس أثر الفلسفة اليونانية فى بلاد الفرس وأيضا أثر المسيحية فيها زار الأهواز من أهم المدن فى الدولة الساسنية ومركز النساطرة حيث كان يوجد عدد كبير من المؤلفات اليونانية والسريانية . وفى بغداد تعرف على حنين المترجم الشهير الذى كان على رأس « بيت الحكمة » وطالع ترجمة المؤلفات اليونانية . يدعى النظام بالبلخى [٢] وهذا مايجعلنا نعتقد أنه من بلخ وبلخ كانت مركزا مهما للثقافة اليونانية والهندية (البوذية) وكانت تلتقى فيها ديانات عديدة من مانوية ومسيحية وزردشتية . وسكان هذه المدينة من البوذيين كانت لهم نفس الحقوق التى للمسلمين . وفى بلخ أعدت الثورة التى قلبت الدولة الأموية وجعلت العباسيين يحلون محلها [٣] . وكذلك نفهم ميل النظام إلى الفلسفة إذ أنه عاش فى بقعة تقابلت فيها مختلف الثقافات والديانات .

---

(١) الشهرستانى : الملل جـ١ ص ٦٠ ـ ابن المرتضى : المنية ص٢٩
(٢) ابن خلكان : كتاب الوفيات جـ٢ ص٤٩
(٣) بدأت الثورة العباسية فى شمال الامبراطورية الاسلامية أعنى فى بلاد فارس واستوزر الخلفاء العباسيون البرامكة الذين هم من أهل فارس واجتهد البرامكة فى نشر ثقافتهم =

إن النظام بالرغم من اسلامه بق متأثرا بثقافته الأولى [١] ونحن نلحظ أثر هذه الثقافة فى آراءه .

صبره على التجربة

شارك الأمير الهاشمى العباسى محمد بن على بن سليمان فى تجاربه على الحيوانات : فراقبا مثلا مفعول الخمر على الابل والخيل والغزال والكلب والنسر والأفاعى ولم يجدا أملح سكرا من الظبى . ثم راقبا مفعول الجمر على الظليم الذى كان يبتلع الجمر ثم قدما له أوانى الحديد المحمية فابتلعها الظليم بدون أى أذى وأخيرا قدما له سكينا محميا فابتلعه ولكن طلع طرف السكين من موضع مذبحه [٢] .

كان النظام أبعد مايكون عن الخرافات يحارب أوهام العوام ويبحث الأمور بعقله . كان حاد الذكاء كغالب أبناء الموالى ،

= الأصلية وكان لهم ميل قوى نحو المعتزلة وكانوا يعطفون عليهم. ثم أن والدة المأمون كانت فارسية وكذلك والدة المعتصم ووالدة الواثق كانت يونانية تدعى كراتيس والمعتزلة أغلبهم موالى من أصل فارسى كانوا يعتبرون أنفسهم أرقى من العرب وكانوا يعتزون بثقافتهم القديمة

(١) ان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وابا الهذيل والنظام ومعمر والجبائى وابنه كانوا موالين أعنى ليسوا من أصل عربى

وكانت توجد صلة قرابة بين أغلب مشايخ المعتزلة . تزوج واصل أختا لعمرو بن عبيد وتزوج ابو الهذيل اختا أخرى ـ وتزوج والد النظام اختا لأبى الهذيل (ابن المرتضى . المنية والأمل ص١٩ و ٢١) ـ وكانت مساكن المعتزلة متجاورة ـ ويقول المقريزى فى خططه ان النظام حرم زواج الموالى من العرب حفظا لنقاوة دم الموالى .

(٢) الجاحظ . كتاب الحيوان ج٢ ص ٨٣ و ٨٤ وج٤ ص١٥٦

مصنفاته

يذكرون له : كتاب الذرة [١] . كتاب فى الحركة [٢] . الرد على المانوية [٣] . كتاب العالم [٤] . كتاب فى التوحيد [٥] . كتاب النكت [٦] .

صفاته

يقال أن الجاحظ قال أن السلف زعموا أن كل الف عام يظهر رجل لانظير له فاذا صدق هذا الزعم كان النظام هذا الرجل للالاف عام هذه [٧] والجاحظ يصف أستاذه النظام وصفا مسهبا [٨] .

٥ ـ ابو عثمان عمر بن بحر بن محبوب الجاحظ (١٥٩ - ٢٥٦ ه = ٧٧٥ - ٨٧٢ م).

كان مواليا لقبيلة كنانة ويقول أحد أقاربه أن جد الجاحظ كان عبداً يدعى فازار وأنه كان جمالا لعمر بن كالا من قبيلة كنانة [٩] ولد الجاحظ فى البصرة حوالى ١٥٩ ه . بدأ فقيرا فى الحياة مثل جميع الموالى . وأخـــذ

---

(١) الاشعرى مقالات ص ٣١٦ و ٣١٧
(٢) نفس المصدر ص ٣٢٤ و ٣٢٥
(٣) البغدادى . الفرق ص ١١٧
(٤) الخياط . الإنتصار ص ١٧٢
(٥) نفس المصدر ص ١٠ و ١٤
(٦) ابن ابى حديد . شرح نهج البلاغه جـ ٢ ص ٤٨
(٧) ابن المرتضى . المنية ص ٢٩
(٨) الجاحظ . الحيوان جـ ٣ ص ٨٣
(٩) ابن العنبرى : طبقات الأدباء جـ ٦ ص ٥٦

الأدب فى البصرة عن ابن عبيد والأصمعى وأبى زيد الانصارى . وأخذ الاعتزال عن النظام . كان له ميل كبير للمطالعة : لم يبدأ فى مطالعة كتاب إلا وانتهى منه وكان يمضى أياما بطولها عند الكتبية يطالع المخطوطات

بعدما طالع الخليفة المأمون كتابه « فى الامامة » دعاه إلى قصره وفى بغداد درس الفلسفة اليونانية عن بعض المتكلمين وعن حنين بن اسحق كما وأنه ألم بالفكر الفارسى بفضل ما كتبه ابن المقفع ويقال أنه كان يتقن اللغة الفارسية .

بدأت ثروته لما اتصل بمحمد بن عبد الملك الزيات وزير المعتصم والواثق زار حينئذ الجاحظ دمشق وانطاكية والعسكر (مصيف الخلفاء فى سمرا) واكتسب هكذا خبرة كبيرة باتصاله بشعوب مختلفة وشاهد عن كثب حضارات مختلفة ـ ودون كل ذلك فى مؤلفاته المتنوعة التى أتت كموسوعة أو دائرة معارف فى عهده ـ عمر الجاحظ حوالى ٩٦ سنة : ولد فى عهد المهدى (١٥٩هـ) وكان شابا فى عهد هارون الرشيد وحضر الخلاف بين الأمين والمأمون وكان كهلا لما بلغت المعتزلة اوج مجدها فى عهد المأمون وفى عهد المعتصم شاهد الاتراك يتغلبون على الفرس وتنعم بالامتيازات التى كان يمنحها الواثق للمعتزلة ورأى قوة المعتزلة تضعف فى عهد المتوكل وكان سيناله ما نال الوزير الزيات عام ٢٣٣هـ لو لم ينل رضى القاضى احمد ابن ابى دؤاد المعتزلى وعدو الزيات ـ وفى عهد المستنصر والمستعين والمعتز كان الجاحظ مفلوجا مريضا وتوفى فى عهد المهتدى (عام ٢٥٦هـ ـ ٨٦٩) وهكذا تاريخ حياة الجاحظ هو تاريخ قرن بأكمله وهو من أزهر قرون الاسلام

لم يقبل الجاحظ ولا وظيفة ولم يتعاطى أية مهنــــة بل كان يعيش من الصدقات التى كانت تصله من الذين كان يقدم لهم مؤلفاته .

مصنفاته : يغلب عليها الطابع الأدبى ويمكن تصنيفها هكذا :

(١) المصنفات الدينية : كتاب الحجج فى النبوة - كتاب المعرفة - كتاب خلق القــرآن كتاب الرد على المشبهة - كتاب الرد على النصارى - كتاب الوعد والوعيد - كتاب الرد على الجهمية - وكتاب الامامة - كتاب فضيلة المعتزلة [٢]

المصنفات الاجتماعية : كتاب العــرب والموالى - كتاب العرب والاعجام - يحاول المؤلف تحديد مكانة كل من هذين الجنسين الرئيسيين فى الاسلام - كتاب القحطانيين والعدنانيين وكتاب البــلدان - مصنفات التاريخ الطبيعى : كتاب الزرع والنخل - كتاب الصرحاء والهجناء - كتاب السودان والبيضان - كتاب السودان والحمران - كتاب النساء وفيه يبين الفرق بين الرجل والمرأة - كتاب الحيوان وهو الأول من نوعه فى اللغة العربية - والمؤلف لا يذكر فقط الحيوانات الكبيرة بل يتحدث أيضا عن الحشرات والحيوانات الصغيرة - مصنفات علم النفس كتاب المسائل - وهو يبحث فى بعض المسائل مثل : هل يجب اعتبار الغيرة طبيعة فى الانسان أم مكتسبة من المدنية ؟ - مقال فى الحاسد والمحسود - كتاب افعال الطبائع

---

(١) يذكره الخياط فى كتاب الانتصار

وكتاب «الأخلاق» وفيه يبحث بعض طبقات المجتمع . الخ . مصنفات أدبية كتاب البيان والتبيين وهو آخر ما كتب .

٦ - ابو يعقوب يوسف بن عبدالله بن اسحاق الشحام (١٥٣ - ٢٣٣هـ-٧٦٧-٨٤٧م)

ويسميه الملطى : على بن محمد الشحام

اصله من البصرة وكان أحدث تلامذة ابى الهذيل - استخدمه القاضى ابن ابى دواد فى عهد الواثق (٢٢٨ — ٢٣٣ هـ) - وفى بغداد اطلع على الثقافة اليونانية اذ طالع الترجمات التى كانت تكتب فى بيت الحكمة كان أول معتزلى أحدث القول بالعدم — الشحام كان استاذا لأبى على الجبائى - . لا نعرف شيئا عن مصنفاته ولكن لما كان يدافع بشدة عن قوله بالعدم صونا للتوحيد فمن المحتمل أن تكون مصنفاته خاصة بهذا الموضوع

٦ - ابو على عمر بن قائد الأسوارى المتوفى حوالى ٢٠٠ هـ

أصله من اصفهان فى بلاد فارس . كان مواليا . تردد على حلقه ابى الهذيل ثم تتلمذ للنظام — تعمق فى مسألة قدرة الله —

٨ - هشام بن عمر الشيبانى الفوطى المتوفى حوالى ٢١٨ هـ

سمى بالفوطى أما لأنه كان يلبس الفوطه وهى نوع من الملابس أما لأنه كان يبيعها — أصله من البصرة — دعاه المأمون الى بغداد وكانت المعتزلة قد بلغت أوجها . وكان الفوطى متعصبا للمعتزلة لدرجة أنه كان يبيح قتل

اعداء المعتزلة والاستيلاء على أموالهم عنوة لأنه كان يعتبرهم كفارا [١]

٩ - ابو عمرو بن عباد السلمى (المتوفى حوالى ٢٢٠ ﻫ)

من موالى بنى سالم . كان معاصرا لابى الهذيل وللنظام - أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل - كان شيخ بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد عاش فى عهد هارون الرشيد ولا يعلم بالضبط تاريخ وفاته - كان أول من تكلم بالمعانى - تأثر بالفلسفة اليونانية [٢]

١٠ - ابو على بن عبد الوهاب بن سالم الجبائى (٢٣٥ - ٣٠٣ ﻫ)

ولد فى جبا فى الخوزستان سنة ٢٣٥ ﻫ ثم جاء الى البصرة وتتلمذ للشحام ثم ذهب الى بغداد وكان يتردد على ابى . . . الضرير . امتاز بفضله وعلمه زار العساكر (مصيف الخلفاء) أوصى ابنه أبا هاشم بأن يدفنه فى العساكر ولكن ابنه لم يعمل بهذه الوصية ودفن والده فى جبا فى نفس المقبرة التى دفنت فيها جدته ووالدته [٣] - كان من أكبر معتزله البصرة وقام فيها حتى مماته سنة ٣٠٣ ﻫ . ومن تلامذته الأشعرى .

مصنفاته

ألف كتابا فى الأصول ونقد ابن الراوندى الملحد - ونقد الاشعرى

---

(١) أنظر ابن المرتضى . المنيـة والأمل ص٤٠ و٣٥ والشهرستانى الملل جـ١ ص٨٠ وجلدزيهر . العقيدة والشريعة ص٩٧

(٢) الشهرستانى . الملل جـ١ ص٧٣ وما بعدها

(٣) ابن النديم . الفهرست ص٦ — الملطى . التنبيه ص٣٢

كتابه فى الأصول - ويقال أنه كتب تفسيرا للقرآن بلغته الأصلية (لغة أهل جبا) وفقدان هذا الكتاب يعد خسارة كبيرة من الجهة اللغوية ويقال أنه كتب حوالى اربعين الف ورقة فى الكلام (١)

١١ - ابو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائى (المتوفى سنة ٣٢١ه)

جاء البصرة سنة ٣١٤ ه كان ذكيا فصيحا. تتلمذ له ابن عباد وزير البويديين المشهور فكانت المعتزلة تجل ابا هاشم وتعتبره شيخها اشتهر ابو هاشم خصوصا بكلامه فى الاحوال.

مصنفاته : كتاب الجامع الكبير - كتاب الابواب الصغير - كتاب الأبواب الكبير - كتاب الانسان - كتاب العوض - كتاب المسائل العسكرية - كتاب النقد (وهو نقد كتاب ارسطو الكون والفساد). كتاب الطبائع - كتاب الاجتهاد يقال أنه كتب حوالى ١٦٠ مؤلفا (٢)

١٢ - عباد بن سليمان العمرى (المتوفى حوالى ٢٥٠ ه)

يقال له عباد أو عباد والاسمان واحد عند العرب. كان صاحب هشام الفوطى - نقد ابو هاشم الجبائى كتابه المسمى الأبواب (٣) - كانت له مناظرات مع عبد الله بن كلاب القطان (احد اتباع الحشويه القائل بان كلام الله هو الله) فأتهمه عباد بأنه يشاطر اعتقاد النصارى فى كلمة الله.

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية . جبا - والملطى . كتاب التنبيه ص ٣٢

(٢) الملطى . التنبيه ص ٣٢

(٣) ابن المرتضى . المنية ص ٤٤

يذكر ابن النديم عن ابن كلاب فيقول : قال ابو العباس البغاوى : دخلنا عند بيثون المسيحى الذى كان فى القسم الغربى من حى اليونان واثناء الحديث سألته عن ابن كلاب فأجابنى : رحم الله عبد الله (ابن كلاب) أنه كان يسكن بالقرب منى وكان يجلس فى هذا الركن (وأشار الى أحد أركان البيعة) وعلمته أن كلمة الله هى الله . لو عاش لكنا جعلنا المسلمين نصارى . ويضيف البغاوى قائلا : سأل محمد بن اسحق التلقانى بيتون هذا السؤال : ما رأيك فى المسيح ؟ فأجاب : رأيى فيه رأى أهل السنة فى القرآن (اعنى أنه غير مخلوق)

ويقال أن ابن كلاب كتب كتاب الصفات ـ كتاب خلق الأفعال ـ كتاب الرد على المعتزلة — وتوفى ابن كلاب عام ٢٤٠ هـ .[١]

من هنا يتضح لنا مجهود عباد بن سليمان ومجهود المعتزلة فى الدفاع عن قولهم فى خلق القرآن منعا من أن يؤدى الكلام بقدم القرآن الى الاعتقاد المسيحى بأن المسيح كلمة الله الأزلية .

ثانيا فرع بغداد

١٣ - أبو سهل بشر بن المعتمر (المتوفى بين ٢١٠ هـ و ٢٢٦ هـ)

أصله من بغداد . ذهب الى البصرة حيث التقى ببشر بن سعيد وابى عثمان الزعفرانى من أصحاب واصل بن عطاء . وأخذ الاعتزال عنهما . كان لبشر أتباع كثيرون . ولما سجنه هارون الرشيد الذى كان مناهضا

---

(١) ابن السبكى . طبقات الشافعية جـ٢ ص ٥١

للمعتزلة أخذبشر يقول الشعر فى السجن ، فقال حوالى أربعين الف بيتا فى العدل والتوحيد والوعيد (وهى أصول الاعتزال) وأخذ القوم يرددون هذه الأشعار فى كل مكان . ولما قيل للرشيد أن بشرفى سجنه اخطر مما كان حرا اطلق سراحه [١]

ويعتبر بشر مؤسس علم البلاغة ويسرد لنا الجاحظ فى صفحة من كتابه البيان والتبين النصح التى يعطيها بشر للكاتب [٢]

أما بخصوص أراءه فكان أول من تكلم فى التولدودافع عن العقل دفاعا قويا [٣] — من أشهر اصحابه نذكر أبا موسى المردار — ثمامة — واحمد بن أبى دؤاد —

١٤ - أبو موسى عيسى بن صبيح المردار (المتوفى ٢٢٦ ﻫ)

اليه يرجع الفضل فى انتشار الاعتزال ببغداد بشخصيته الزاهدة الورعة الناسكة . حضر مجلسه يوما أبو الهذيل العلاف فسمع قصصه بالعدل وحسن ثنائه على الله ووصفه له بالاحسان الى خلقه والتفضل على عبيده واساءتهم الى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب لله عليهم فبكى وقال : هكذا شهدت مجالس اشياخنا الماضين من أصحاب أبى حذيفة وأبى عثمان [٤] . سمى أبو موسى راهب المعتزلة لزهده وكان يتقشف مثل رهبان النصارى [٥]

---

(١) الملطى . التنبيه ص ٣٠

(٢) الجاحظ . البيان والتبيين جـ١ ص ١٠٤

(٣) الجاحظ . الحيوان جـ٦ ص ٩٥

(٤) الخياط . الانتصار ص ٦٧

(٥) الاسفرائيني . التبصير فى الدين ص ٤٧

ولما حضرته الوفاة أوصى ألا يورث ورثته من تركته وأن يفرق ماخلف على المساكين فقيل له فلم ذلك ؟ فذكر أن ماله لم يكن له وأنه كان للفقراء فخانهم اياه ولم يزل ينتفع به طول حياته [١]

غال فى الاعتزال غلوا شديدا يمعن فى تكفير الناس فلم يسلم من تكفيره إلا القليل حتى بعض المعتزلة لم يسلم من تكفيره [٢] سأله ابراهيم بن السندى مرة عن أهل الأرض جميعا فكفرهم فقال له ابراهيم : الجنة التى عرضها كعرض السماء والأرض لايدخلها إلا أنت وثلاثة وافقوك؟ ولعله أول من أشعل النار فى بغداد فى فتنة خلق القرآن [٣]

١٥ - ثمامة بن الاشرس معن أبو النميرى (المتوفى حوالى ٢١٣ ﻫ)

أصله من البصره وهو موالى لبنى نمير [٤] لم يكن زاهدا مثل المردار بل كان مغامرا فى شؤون الدنيامترددا على قصور الخلفاء يزين مجالسهم بالكلام العذب فى الأدب والمناظرة فى مسائل الاعتزال – اتصل أول أمره بهارون الرشيد ورمى بالزندقه لحرية رأيه فحبسه الرشيد ثم عفا عنه وأعجبه عقله فاتخذه نديما ثم علا شأنه فى أيام المأمون الذى عرض عليه الوزارة مرتين ولكنه رفض واكتفى باختيار وزير للخليفة [٥]

(١) الخياط . الانتصار ص٦٩

(٢) احمد امين . ضحى الاسلام ج٣ ص١٢٦

(٣) المصدر نفسه ص١٤٧ يجد القارىء عرضا وافيا لهذه المسألة فى كتاب الاستاذ احمد امين بك ضحى الاسلام ج٣ ص ١٦١ ومابعدها

(٤) الاسفرائيني . التبصير ص٤٨

(٥) طيفور . تاريخ بغداد ص٢١٥ و٢٥٧

=

كان لثمامه الفضل فى نشر الاعتزال لقربه من المأمون — ولعب دورا هاما فى مسألة خلق القرآن فى عهد المأمون

يقول الجاحظ عنه أنه كان أفطن الناس (١) وكان ثمامه استاذا للجاحظ الذى يذكر دائما : قال لى ثمامه — حكى ثمامه الخ — وتأثر الجاحظ به تأثيرا كبيرا

احمد بن أبى دؤاد (المتوفى حوالى ٢٤٠ هـ)

أصله عربى من إياد — ولد فى البصرة عام ١٦٠ هـ وصحبه والده الى الشام حيث كان يذهب لتجارته — وصحب هياج بن العلا السلمى الذى كان من اصحاب واصل بن عطاء (٢) وعنه أخذ الاعتزال —

أعجب المأمون بعقله وحسن منطقه فقربه واصبح ذا نفوذ كبير فى قصره وكان فى وصية المأمون للمعتصم : « وأبو عبد الله احمد بن أبى دؤاد لا يفارقك الشركة فى المشورة فى كل أمرك فانه موضع ذلك ولا تتخذن بعدى وزيرا » . فلما ولى المعتصم جعل ابن أبى دؤاد قاضى القضاة مكان يحيى بن اكثم . وكان كذلك قاضى القضاة فى أيام الواثق فلما ولى المتوكل اصيب بالفالج وأفل نجمة فكانت مدة عظمة ابن ابى دؤاد ونفوذه وجاهه نحوا من ثمان وعشرين سنة من ٢٠٤ الى ٢٣٢ هـ .

= ملحوظه • انظر مسألة خلق القرآن فى كتاب ضحى الاسلام جـ٣ ص١٦١ وما بعدها لأحمد أمين بك

(١) الجاحظ . البيان جـ١ ص١٠٠ و١٠٥

(٢) الخطيب البغدادى جـ٤ ص١٤٢

لعب دورا مهما جدا فى نشر الاعتزال واستغل نفوذه الكبير للدفاع عن القول بخلق القرآن وكان من أكبر المدافعين عن هذا الرأى أيام المحنة فشل ثمامه فى جعل الاعتزال دين الدوله الرسمى ولكن أحمد ابن أبى دؤاد فلح فى ذلك .

كان ابن ابى دؤاد حاميا لرجال الأدب والعلم وكريما نحوهم ولما اتصل به الجاحظ بعد ما فقد حاميه ابن الزيات عفا عنه ابن ابى دؤاد ولما أهداه كتابه « البيان والتبيين » اعطاه ابن أبى دؤاد خمسة آلاف دينار

١٧ - الجعفران صاحبا المردار

جعفر بن مبشر الثقفى (المتوفى سنه ٢٣٤ هـ)

كان زاهدا مثل استاذه — نقل أهل (عانات) كلهم الى الاعتزال (١) كان مقدما فى الكلام والفقه والحديث والقرآن والنسك والاجتهاد وكان بعيدا عن السياسه وقد سأل الواثق احمد ابن أبى دؤاد — وكلاهما معتزلى لم لا توالى القضاء اصحابنا (من المعتزلة) فقال : يا أمير المؤمنين : انهم يمتنعون عن ذلك وهذا جعفر بن مبشر وجهت اليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها فذهبت اليه بنفسى واستأذنت فأبى أن يأذن لى . . . فكيف أولى القضاء مثله ؟ (٢)

مصنفاته

يذكر الخياط بعض مؤلفاته قائلا أنه كتب كثيرا فى الكلام والفقه والكتب المذكورة له هى : كتاب الطهارة — كتاب السنة والأحكام — كتاب فى

---

(١) الخياط . الانتصار ص ٨١ و ٨٩ (٢) ابن المرتضى . المنية والأمل ٤٣

الرد على أصحاب الرأى والقياس ــ كتاب على المحــدثين ــ كتاب فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر [١]

أبو الفضل جعفر بن حرب الهمدانى

درس الكلام فى البصرة على أبي الهذيل العلاف ثم درس فى بغداد على أبي موسى المردار ــ كان أبوه من أصحاب السلطان خلف له ثروة من ضياع ومال فتجرد جعفر عنها . كان يحضر مجلس الواثق للمناظرة ــ

مصنفاته : توبيخ أبي الهذيل فى كلامه فى المتناهى وكتاب المسائل فى النعيم [٢]

كان المردار وتلميذاه الجعفران يمثلان فى بغداد زعماء المعتزلة والعلاقة كانت وثيقة بينهم تذكرنا بالعلاقة التى كانت موجودة بين واصل بن العطاء وعمرو بن عبيد . إن زهد المردار وتلميذيه ساعد كثيرا على انتشار الاعتزال فى بغداد .

١٨ - محمد بن عبد الله أبو جعفر الاسكافى (المتوفى عام ٢٤٠ ﻫ)

تلميذ جعفر بن حرب يذكر الخياط له كتابا يفضل فيه عليا على أبي بكر وردا على أبي الهذيل فى مسألة المتناهى [٣] .

١٩ - أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط (المتوفى حوالى ٢٩٠ﻫ)

---

(١) الخياط . الانتصار ص ٨١

(٢) نفس المصدر ص ١٤ و ١٤

(٣) الخياط . الانتصار ص ١٠٠ و ١٣

كان صاحب عيسى بن الهيثم الصوفى وجعفر بن حرب وأبى الهذيل العلاف[١] وكان تلميذا لجعفر بن مبشر . ومن تلامذة الخياط أبو القاسم البلخى الكعبي وعبد الله بن احمـــد ـ لا نعلم شيئا عن تاريخ حياته بالرغم من أنه الوحيد الذى وصلنا منه مؤلف وهو كتاب الأنتصار والرد على ابن الروندى الملحد ، ويتضح مما جاء فى ص ٨٨ من هذا الكتاب أنه كتب بعد موت ابن الروندى .

ومن مطالعة كتاب الأنتصار يتبين لنا أن الخياط كان ملما بمختلف أراء المتكلمين فى عصره ، كثيرا مايذكره ابن المرتضى والمسعودى فى كلامهما عن المعتزلة وأخذ البغدادى الكثير من كتاب الانتصار فى كتابه الفرق بين الفرق .[٢]

٢٠ - عبد الله بن احمد بن محمود البلخى الكعبى (المتوفى عام ٣١٩ هـ) المشهور باسم أبى القاسم الكعبي

تلميذ الخياط ـ كان الجبائى يفضله على أستاذه . ذهب إلى خرسان وظل متصلا باستاذه لذلك جاءت آراءه مشابهة لآراء استاذه يذكر له كتاب « مقالات » ، و « كتاب محاسن خرسان » وفيه يتكلم عن ابن الروندى[٣]

* * *

لم ينتهى الاعتزال عند هذا الحد بل إنه استمر طويلا بالرغم من المقاومة

---

(١) ابن المرتضى . المنية والأمل ص ٤٥
(٢) انظر مقدمه كتاب الانتصار للاستاذ نيبرج ـ لقد ترجمنا هذا الكتاب إلى الفرنسية
(٣) ابن النديم . الفهرست ج ٤ ـ ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٥٤

الشديدة التى لاقاها من أعدائه. وأهم المعتزلة الذين جاءوا بعد من ذكرنا هم:

١ — أتباع أبى على الجبائى مثل: أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطى من فرع بغداد (المتوفى ٣٠٦ هـ) وأبو بكر احمد بن على بن الأخشيد (٣٢٦ هـ) وتلميذه ابو عمران موسى بن رياح الذى عاش فى مصر [1].

٢ — أتباع البلخى مثل: ابو الطيب ابراهيم بن محمد بن شهاب (٣٥٠ هـ)

٣ — أتباع أبى هاشم بن الجبائى مثل: أبو على محمد بن البصرى [1].

فى اسبانيا

انتشر الاعتزال بفضـــل أبى بكر فرج القرطبى الذى زار الشرق وتتلمذ للجاحظ. فكانت آراء الجاحظ أو بالأحرى آراء النظام هى التى انتشرت فى اسبانيا. ولكن اندمج الاعتزال فى هذه البلاد بالباطنية [2].

فى مصر

ابن عليا كان أول من أدخل الاعتزال فى مصر وكانت له مناظرات مع الشافعى. وجاء معه حفص الفرد إلى القاهرة وحفص كان يمثل رأى المعتزلة الرسمى أثناء المحنة فى عهد الواثق. ولكن الخياط يكفر حفص هذا [3].

فى البصرة

نذكر تلميذ أبى هاشم بن الجبائى: أبا عبد الله الحسين بن على البصرى (٣٠٨ - ٣٩٩ هـ) وأبا الحسين الأزرق احمـــد بن يوسف بن يعقوب

---

(١) ابن النديم. الفهرست ص ٢٤٥

(٢) الشهرستانى. الملل جـ٢ ص ٢٦ — الاسفرائينى. التبصير ص ٨٣ وما بعدها

(٣) الخياط. الانتصار ص ١٣٣ و ١٣٤

الطنوخي المتوفى ٣٧٧ هـ . وأبا اسحاق ابراهيم بن عياش البصرى وتلميذه القاضى عبد الجبار بن احمد الهمدانى المتوفى عام ٤١٥ هـ . وأبو محمد الحسن ابن احمد بن مطاوع حفظ لنا كتاب القاضى عبد الجبار المسمى « المحيط بالتكليف » . ونذكر أيضا أبا سعيد بن محمد النيسابورى المتوفى ٤٦٠ هـ وله كتاب آراء البصريين والبغداذيين فى مسائل الجوهر .

فى بغداد

كانت مدرسة أبى احمد بن على الأخشيدى (٣٢٦ هـ) هى السائدة طوال القرن الرابع للهجرة وأسس أبو القاسم البلخى الكعبى مدرسة فى نسف حيث توفى عام ٣١٩ هـ ومن تلامذته نذكر الأحدب أبو الحسن - ثم اندمجت مدرسة بغداد بالزيدية .

فى اصفهان

انتشر الاعتزال بواسطة أبى بكر محمد بن ابراهيم الزبيرى من أتباع أبى الهذيل العلاف .

فى خرسان

انتشر الاعتزال بواسطة أتباع أبى هاشم بن الجبائى . وكذلك وصل الاعتزال إلى جرجان ونيسابور ومدن أخرى من خرسان[1] .

وآخر ممثل للاعتزال هو الزمخشرى (المتوفى ٥٣٨ هـ) ولكن الاعتزال مازال منتشرا من بعده لاسيما فى الشرق ولكن اغارة المغول على الدولة الإسلامية وضعت حدا للاعتزال الذى ذاب فى الزيدية .

---

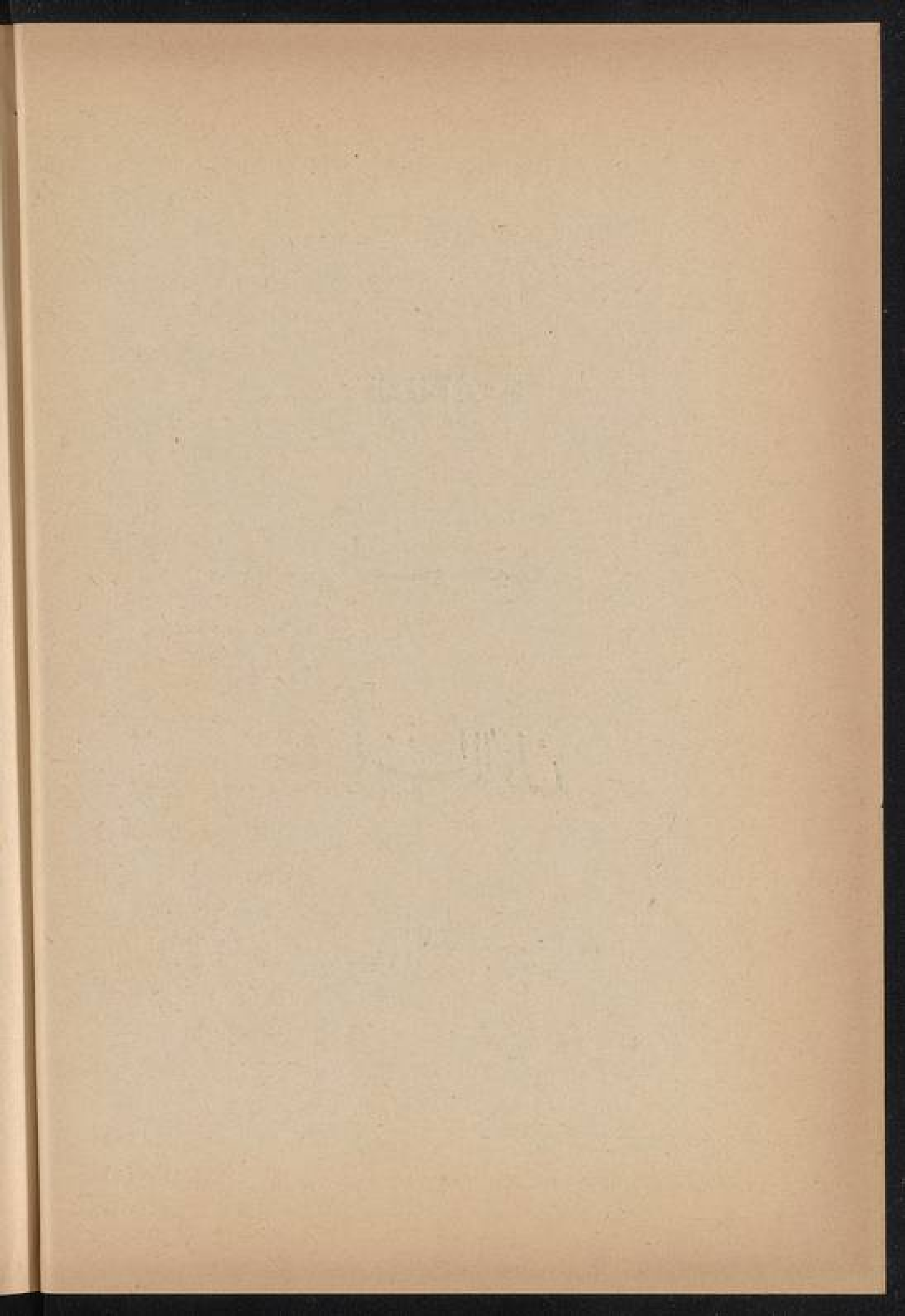
(١) دائرة المعارف الاسلامية ، المعتزلة

فلسفة المعتزلة

التـــوحيد

البَابُ الأَوَّلُ

الله



الفصل الأول

فكرة الله عند المعتزلة

أو نفى صفات الله

نزل القرآن الكريم يتحدث عن الله تعالى خالقاً للكون مدبراً له. والتوراة والإنجيل يتحدثان عن الله وعن صفاته. والكون بأثره وما فيه من نظام يدل على وجود كائن أول متعال، والمعتزلة لا تشك أبداً فى وجوده تعالى ولكن جل همها كان البحث فى ماهيته وعلاقته بهذا العالم المخلوق

١ – نفى صفات الله :

تفخر المعتزلة بأنهم أهل توحيد. ولكن كل مؤمن موحد أيضا – ولما كان التوحيد اعترافا بوجود إله واحد نجد المعتزلة على حذر كبير فى التحدث عن صفاته تعالى خوفا من أن يؤدى الكلام فى هذا الموضوع إلى شرك يقضى على كل توحيد. لذلك نفت الصفات عن الله.

والاصل الاول الذى كان يقول به واصل بن عطاء رأس المعتزلة (المتوفى سنة ١٣١ هـ) هو نفى صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة [١]. لأن واصل أراد أن يرد فكرة الأقانيم [٢] عند

---

(١) الشهرستانى. الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم جـ١ ص٥٣

(٢) الأقانيم ثلاثة. الآب وهو الوجود، والابن أو الكلمة وهو العلم، والروح القدس وهو الحياة (شرح المواقف لجلبي ص٤٢٦)

النصارى ، وكان يرى فيهـا ثلاثة آلهة ، إذ أن الثلاثة قديمة . فخشى أن تؤدى فكرة الصفات حتى الأزلية إلى شرك عند المسلمين ، لذلك جنح إلى التنزيه البحت وبه نفى أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته .

كانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة . وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، لأنه من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين .

ثم شرع أصحاب واصل فى هذه المقالة بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادرا ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة (١)

وللمعتزلة حجة قوية فى نفى الصفات وردها إلى اعتبارات ذهنية للذات

٢ - حججهم

يقول المعتزلة : لو قامت الحوادث بذات البارى لاتصف بها بعد أن لم يتصف ، ولو اتصف لتغير ، والتغير دليل الحدوث إذ لا بد من مغير (٢) فإذا ما تكلمنا عن علم الله مثلا لا يجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذاته تعالى ، لأنه إما أن تكون هذه الصفة أزلية كالذات ، وأما أن تكون حادثة . فاذا كانت أزلية فكيف يمكنها أن تحـــل فى الذات ؟ وإذا حلت فيها كان هناك أزليان . . . وإذا كانت حادثة وحلت فى الذات فكانت الذات قد تغيرت

---

(١) الشهرستانى . الملل والنحل جـ ١ ص ٥٣

(٢) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ١١٥ من طبعة لندن وترجمة جيوم

من حال (حال عدم العلم) إلى حال (حال العلم) والتغير دليل الحدوث فتكون الذات حادثة فى صفاتها . وهذا ما لا يتفق وكماله تعالى

٣- تعريف المعتزلة لله

نجد فى كتاب (مقالات الإسلاميين)[١] للاشعرى تعريفا كاملا شاملا لله حسب رأى المعتزلة . فيقول : « اجمعت المعتزلة على أن الله واحد » (ليس كمثله شىء[٢] وهو السميع البصير)

وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولاشخص ولاجوهر ولاعرض ولابذى لون ولاطعم ولارائحة ولا مجسة ولابذى حرارة ولابرودة ولارطوبة ولايبوسة ولاطول ولاعرض ولاعمق ولا اجتماع ولا افـــتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض . وليس بذى إبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط بهمكان ولا يجرى عليهزمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن .

ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحات ، ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ولا والد ، ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الاستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجـه من الوجوه

---

(١) كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تأليف الامام أبى الحسن على بن إسمعيل الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤هـ ، عنى بتصحيحه هـ. ريتر طبع استانبول سنة ١٩٢٩

(٢) سورة الشورى ٤٢ الآية ١١

ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له .

لم يزل أولا سابقا متقدما للحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالمـــا قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع .

شيء لا كالاشياء .عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له فى ملكه ولا وزير له فى سلطانه ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق . لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه . لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والالام . ليس بذى غايه يتناهى ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص . تقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء . »

فها نحن بصدد تعريف جله نفى كل صفة عن الله ، ونتيجة لهذا التعريف لا يمكننا أن نكون عن الله فكرة حقيقيـة وواقعية أى موضوعية ، ولا يمكننا أن ندرك فكرة اللاألوهية حتى ولا بالمشابهـــة مع المخلوقات لأن فكرة اللاألوهية متعالية عن كل مخلوق مجردة عن كل صفة يتصف بها المخلوق — وهذا ما جعل المعتزلة تقول بأن الخلق لا يستمد ماهيته من الله لأنه لوكان الأمر كذلك لوجد تشابه فى الماهية بين الله والخلق ولكن ماهية الخلق لا تشارك البتة ماهية الله التى نجهلها تمام الجهل وتنتهى المعتزله إلى القول بأن الله لا يمنح سوى الوجود للخلق، وكل ماعدا الوجود فلا يوجد أى تشابه بينه وبين الله .

أن هذه النقطة فى غاية الأهمية لمـــا يترتب عليها من أقوال ونظريات

تتعلق بمسألة خلق العالم وماهيته .

٤ - تحليل هذا التعريف :

إذا نظرنا إلى هذا التعريف نظرة تحليلية وجدنا أنه رد على اعتقادات مختلفة اسلامية كانت أو مسيحية أو مجوسية ، كما أنه رد أيضا على نظريات فلسفية كانت منتشرة فى عصر المعتزلة أى فى القرنين الثانى والثالث للهجرة

كانت الرافضة تقول وهى معتقدة أن ربها جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويزول وينتقل ، وأنه كان غير عالم ثم علم ، وأنه يريد الشىء ثم يبدو له فيريد غيره [١]

ومن جهة أخرى تقول المشبهة بأن البارى تعالى يشبه الخلق فى شعوره وإحساسه وتفكيره وإرادته حتى أن بعضهم قال بأن له أعضاء كأعضائنا تماما محتجين ببعض آيات مثل (يد الله فوق أيديهم) [٢] . (وقالت اليهود يد الله مغلولة) [٣] (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) [٤] (الرحمن على العرش استوى) [٥] والمشبهة تأخذ بهذه الآيات حرفيا بدون أى تأويل

لذلك نفت المعتزلة الجسمية عن الله كما نفت كل ما يتعلق بالجسم من حركة وسكون وصورة ولون الخ . . كما هو واضح فى الجزء الأول من التعريف . وكذلك نفت عنه تعالى كل ما يتعلق بالنفس الإنسانية من شعور ومعرفة (بمعنى المرور من درجة إلى درجة أسمى فى المعرفة) وإرادة (بمعنى الاختيار) ، وقالت إنه تعالى « لا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من

---

(١) كتاب الانتصار للخياط المعتزلى ص ٨ وص ١٠٧

(٢) الفتح ٤٨ آية ١٠

(٣) المائدة ٥ آية ٦٤

(٤) الرحمن ٥٥ آية ٢٧ (٥) طه ٢٠ آية ٥

الوجوه ، ولا نعلم شيئا عن ماهيته سوى أنه الواحد ، فتكون المعتزلة لا أدرية agnostiques .

وبينما يقول النصارى بثلاثة أقانيم فى الله نجد المعتزلة يرفضون كل فكرة عن الأسرار ويعلنون بأن الله ، لا والد ولا مولود ولا شريك له فى ملكه ،

ونجد أخيرا فى هذا التعريف رداً على المثل الأفلاطونية [١] التى كما يقول أفلاطون قد أنشأ الله الخلق على صورتها . ولكن المعتزله ترى فى هذه المثل الأزلية شرك لله وتقول أن «لا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق . ولم يخلق على مثال سبق » .

٥ — ما يترتب على هذا التعريف

تقول المعتزلة بأن الله واحد ومتميز تمام التميز عن الخلق ، هو الأصل الوحيد الذى بمقتضاه يفرقون بين ما هو حق وما هو باطل فى التوحيد ويعتبرون أنفسهم بأنهم هم فقط «أهل توحيد» . وعلى هذه الفكرة بنى المعتزلة مسألة الخلق وهى مسألة مرتبطة ارتباطا وثيقا بمبدأ نفى كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم المخلوق . وبما أن هاتين الماهيتين مختلفتان ومتباينتان تماما فى عرف المعتزلة قالوا إن الماهية المحدثة المخلوقة ليست حاصلة من الماهية القديمه ، لذلك قالوا بالعدم واعتبروه شيئا وذاتا وعينا وحقيقة يمنحه الله الوجود ليصير كائنا [١]

---

(١) انظر تيماوس لأفلاطون

(٢) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ١٥١ الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم ج ١ ص ٨٥ ابن حزم ج ٤ ص ١٥٣ — البغدادى . الفرق بين الفرق ص ٩٥ الاسفرائينى . التبصير فى الدين ص ٣٧

٦ - صفات الله هي مجرد اعتبارات ذهنية

تقول المعتزلة أنه يمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات فى شيء واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفة فيه ، كما يقال الجوهر متحيز وقائم بالنفس وقابل للعرض . ويقال للعرض لون وسواد وقائم بالمحل فيوصف الجوهر والعرض بصفات هى صفات الأنفس التى لا يعقل الجوهر والعرض دونها ثم هذه الأوصاف لا تشعر بتعدد فى الذات ولا بتعدد صفات هى ذوات قائمة بالذات ولا بتعدد أصول ثابتة فى الذات كذلك تقول فى كونه تعالى عالما قادراً (١)

ومعنى ذلك أن المعتزلة لا تنكر الاعتبارات الذهنية التى نكونها عن جوهر واحد بالذات . وإذا هم تكلموا عن صفات الله فانهم ينظرون اليها كمجرد اعتبارات ذهنيـــة وينكرون انكاراً قطعيا وجود صفات فى الله حقيقية وقديمة ومتميزة عن الجوهر وقائمة به ويحتجون لذلك بقولهم ، أنه إذا وجدت صفـات حقيقية قائمـة بالجوهر فهذه الصفات هى إما الجوهر نفسه وإما متميزة عنه . إذا كانت متميزة عن الجوهر فتكون إما قديمة إما حادثة وإذا كانت قديمة كانت مشتركة مع الجوهر بقدمها وكانت قائمة بذاتها ولم يعد فرق بينها وبين الجوهر وأصبحت جواهر هى أيضا وقديمة وفى هذا شرك إذ أن صفة القدم هى أخص ما يتصف به الله . وإذا قلنا أن هذه الصفات قديمة لزم أن تطبق عليها خصائص الألوهية - لذلك قالت المعتزلة أن هذه الصفـات هى نفس الجوهر لأنه لو اعتبرناها قائمة بالجوهر

---

(١) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ١٩٢ - ١٩٤

لاحتاجت إلى هذا الجوهر وأصبحت أعراض ولزم أن نطبق عليها كل ما يميز الأعراض إذ أن فقط العرض محتاج إلى جوهر ليقوم به ويلزم ذلك إثبات التقدم والتأخر إذ أن الصفة لا يمكن أن تكون قديمة قبل الجوهر لأن القدم أخص وصف القديم.[1]

٧ـ صفات الذات وصفات الأفعال

يقول الجبائى ما مؤداه أنه إذا أطلقنا على الله أسماء وصفات مختلفـــة فذلك لاختلاف الفوائد التى تقع عندها هذه الأسماء والصفات وهى أيضا مفيدة لنا إذ أن طبيعتنا ضعيفة وناقصة ودون طبيعة الله ومختلفة عنها تماما ـ ويقدم الأشعرى بعض الأمثلة التى سمعها من استاذه الجبائى القـائل أنه إذا قلنا أن الله عالم أفدناك علما به وبأنه خـلاف ما لا يجوز أن يعلم وأفدناك أكذاب من زعم أنه جاهل ودللنا على أن له معلومات . هذا معنى قولنـا أن الله عالم[2] وهكذا الأمر بكل صفة نطلقها عليه ،

ولما كانت الصفات مجرد اعتبارات ذهنية عند المعتزلة فهى تقسمها قسمين:

ا ـ صفات الذات

وهى التى لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على اضدادهـا كالقول عالم . لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يجهل . والقدم والقدرة والحكمة من صفات الذات أيضا ،

---

(١) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص١٩٢ ـ ١٩٤

(١) الاشعرى مقالات ص ١٦٧

ب ـ صفات الأفعال

هى التى يجوز أن يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على أضدادها كالارادة يوصف الله بضدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره . وكذلك الحب يوصف الله بضده من البغض وكذلك الرضى والسخط والأمر والنهى وكل اسم اشتق لله من فعله كالقول متفضل ، منعم، محسن ، خالق، رازق، عادل ، جواد وما أشبه ذلك . وكذلك كل اسم اشتق للبارى من فعل غيره كالقول معبود من العبادة وكالقول مدعو من دعاء غيره اياه[١]

والمعتزلة تذكر دائما أن هذه الصفات التى نتكلم عنها هى مجرد اعتبارات ذهنية وابو الهذيل يقول أنها مناسبة لنا وموافقة لعقولنا فقط . وكان إذا قيل له : لم اختلفت الصفات فقيل عالم وقيل قادر وقيل حى؟ قال لاختلاف المعلوم والمقدور [٢]. وابو الهذيل لا يثبت للبارى صفات لا هى هو ولا يثبت إلا البارى فقط [٣] . ونحن نلجأ إلى هـذه الاعتبارات لعجزنا عن ادراك اللامتناهى ونتكلم عنه بلغة المتناهى

والنظام يوضح معنى هذه الصفات التى نطلقها على البارى فيقول : « معنى قولى عالم اثبات ذاته ونفى الجهل عنه ومعنى قولى قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه ومعنى قولى حى اثبات ذاته ونفى الموت عنه وكذلك القول فى سائر صفات الذات على هذا الترتيب[٤]

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٣٠ ، ٤٨٤ ، ٥٢٩

(٢) نفس المصدر ص٤٨٦ ـ الخياط . الانتصار ص٧٥

(٣) نفس المصدر

(٤) الأشعرى . مقالات ص١٦٦ ، ٤٨٦

فاذن ليس هناك إلاذات واحدة وغير منقسمة . ولما كنا عاجزين عن ادراكها تصورنا فيها هذه الأعتبارات الذهنيه التى نطلق عليها اسم الصفات — وعلى ذلك يكون التميز بين صفات الذات وصفات الافعال هو أيضا تميزا مناسبا لنا وفيه نوع من التشبيه إذ أننا نتخيل فى الله نفس الصفات الخاصة بطبيعتنا بيد أننا نجهل طبيعة الله تمام الجهل لأختلافها عن طبيعتنا . ونفهم حينئذ لماذا نفت المعتزلة الصفات عن الله

٨ - معنى الصفات

تقول المعتزلة أن الصفات التى نتكلم عنها هى إثبات لذات واحدة . ونتكلم عنها على المجاز . فالصفات ليست حقيقية فى الذات ومتميزة عنها بل هى الذات نفسها نعبر عنها تارة بصفة وتارة بصفة آخرى بينما الذات هى هى واحدة لا قسمة فيها ولا تميز .

ويفسر أبو الهذيل الصفات هكذا : «إذا قلت أن الله عالم أثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا . واذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا وأثبت له قدرة هى الله ودللت على مقدور واذا قلت لله حياة اثبت له حياة وهى الله ونفيت عن الله موتا»[1] — وينتهى ابو الهذيل الى هذا القول وهو «أن الله عالم بعلم هو هو وهو قادر بقدرة هى هو وهو حى بحياة هى هو وكذلك فى سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفى سائر صفاته لذاته»[2] — فيكون التكافؤ كاملا شاملا بين الذات وجميع

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ١٦٥، ٤٨٤ — الخياط . الإنتصار ص ٨

(٢) الأشعرى . مقالات ص ١٦٥، ٤٨٤

الصفات التى نعتبرها عقليا فيه .

وقول النظام لا يختلف فى معناه عن قول أبى الهذيل — يقول النظام « معنى قولى عالم اثبات ذاته . . . ومعنى قولى قادر اثبات ذاته . . . ومعنى قولى قادر إثبات ذاته . . . ومعنى قولى حى اثبات ذاته . . وكذلك القول فى سائر صفات الذات [١] فما يسميه صفات ليس إلا الذات .

وهذا أيضا ما يوضحه الجبائى عندما يقول « أن البارى عالم لذاته قادر حى لذاته ومعنى قوله لذاته أى لا يقتضى كونه عالما صفة هى حال علم أو حال يوجب كونه عالما » [٢] فقط أبو هاشم بن الجبائى قال أنه تعالى عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هى صفة معلومة وراء كونه ذاتيا موجودا [٣] فرد الصفات الى أحوال ولكن التميز بينها وبين الذات عقلى فقط وليس حقيقيا .

٩ - تفسير الجبائى لأسماء وصفات الله

يذكر الجبائى الأسماء والصفات المختلفة التى اطلقت على الله ويعطى معناها حسب مذهب المعتزلة اعنى كأنها مجرد اعتبارات ذهنية . ويقول : « أن الوصف للبارى بأنه سبوح قدوس — من صفات النفس — ومعنى ذلك تنزيه الله عما جاز على عباده من ملامسة النساء ومن اتخاذ الصاحبة والأولاد وسائر الصفات التى لا تليق به

ومعنى الوصف لله بأنه واحد وبأنه متوحد واحد .

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ١٦٦ و ٤٨٦

(٢) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٨٥

(٣) نفس المصدر — ملحوظة . أنظر فصل الأحوال فى الباب الثانى الخاص بالعالم

ولا يجوز أن يوصف الله بأنه فوق عباده على الحقيقة فان وجدنا ذلك فى صفات الله فهو مجاز وقد قال الله : وهو القاهر فوق عباده (٦ : ١٨) وأراد به القادر المستولى على العباد فجعل قوله فوق بدلا من قوله مستعل .

وقد تقول فوق عباده فى العلم والقدرة أى هو أعلم وأقـــدر منهم وهو توسع

وقد يوصف الله بأنه قريب من الخلق توسعا ومعنى ذلك أنه عالم بنا وبأعمالنا سامع القول من الخلق راء لأعمالهم . وكذلك تقرب العباد بالطاعة الى الله هذا مجاز .

وأن البارى لا يوصف بأنه متين لأن المتين فى الحقيقة هو الثخين وانما يقال المتين توسعـــا . وأراد أن يبالغ فى وصفه بالقوة وزعم أنه لا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوى والقادر منا انما يوصف بالشدة والجلد على التوسع لأن الجلد وشدة البدن ليسا من القدرة فى شىء لأن ذلك بمعنى الصلابة والله لا يجـــوز أن يوصف بالصلابة فإن وجدنا ذلك من صفات الله فهو على المجاز

وليس يجوز أن يوصف الله بأنه شديد العقاب وما أشبه ذلك من صفات الأفعال لأن الشديد من صفات الأفعال انما هى الأفعال وقول الله : أشد منهم قوة (٤١ : ١٥) مجاز معناه أنه اقدر منهم ولو لم يكن ذلك مجازا لكانت قوته شديدة فى الحقيقة وقوته فى الحقيقة لا توصف بالشدة [١] .

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٥٣٢

وكان الجبائى يزعم أن البارى مشاهد للاشياء بمعنى أنه راء لها وسامع لها ومعنى الرؤية والسمع أنه مشاهد على التوسع لأن المشاهد منا للشيء هو الذى يراه ويسمعه دون الغائب منا .

وكان يوصف الله بأنه مطلع على العباد وأعمالهم توسعا ومعنى ذلك عنده أنه عالم لهم ولأعمالهم — وكان يزعم أن الوصف لله بأنه غنى أنه لا تصل اليه المنافع والمضار ولا يجوز عليه اللذات والسرور ولا الآلام والغموم ولا يحتاج الى غيره .

وكان يزعم أن الله نور السموات والأرض توسعا ومعنى ذلك أنه هادى أهل السموات والأرض وأنهم يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء وأنه لا يجوز أن نسمية نورا على الحقيقة . إذ لم يكن من جنس الأنوار لأنا لو سميناه بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية له بذلك تلقيبا إذ كان لا يستحق معنى الاسم ولا الاسم من جهة العقول واللغة . ولو جاز ذلك لجاز أن يسمى بأنه جسم ومحدث وبأنه انسان وان لم يكن مستحقا لهذه الأسماء ولا لمعانيها من جهة اللغة فلما لم يجز ذلك لم يجز أن يسمى على جهة التلقيب

وكان يزعم أنه معنى وصف الله نفسه بأنه السلم (٥٩ : ٢٣) أنه المسلم الذى السلامة انما تنال من قبله . وكذلك قوله بأن الله هو الحق انما أراد أن عبادة الله هى الحق — قال : وقد يجوز أيضا أن يعنى بقوله أن الله هو الحق (٢٤ : ٢٥) أن الله هو الباقى المحيى المميت المعاقب وأن ما يدعون من دونه الباطل أراد بذلك أنه يبطل ويذهب ولا يملك لأحد ثوابا ولا عقابا .

وزعم أن الوصف لله بأنه مؤمن أنه آمن العباد من أن يأخذ أحدا منهم بغير حق وأن معنى المهيمن أنه لاين على الاشياء وان الهاء التى فى مهيمن بدلا من الهمزة الذى فى الاين وكذلك معنى قوله : ومهيمنا عليه (٥:٤٨) معنى أمينا عليه .

وكان يصف الله بأنه جواد ولا يصفه بأنه سخى لأن ذلك انما أخذوه من قولهم أرض سخاوية أى لينة . وكان يقول أن الوصف لله بأنه غالب من صفات الذات ومعناه أنه قاهر مقتدر والوصف له بأنه طالب عنده من صفات الفعل ومعناه أنه يطلب من الظالم حق المظلوم . وكان يزعم أن الوصف لله بأنه راحم من صفات الفعل وأن معناه أنه منعم ناظر محسن .

وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه لطيف قد يكون بمعنى منعم أنه لطيف التدبير والصنع لأن تدبيره لا يعرفه العباد للطفه — وكان لا يصف الله بأنه رفيق لأن الرفق فى الامور هو الاحتيال لأصلاحها ولاتمامها والتسبب الى ذلك .

وزعم أن الله يوصف بأنه ناظر لعباده بمعنى أنه منعم عليهم ولا يوصف بذلك عنده بمعنى الرؤية لأن النظر فى الحقيقة الى الشىء ليس هو الرؤية وانما تحديق العين وتقليبها نحو المرءى . وكذلك الاستماع عنده للصوت غير السمع له وغير ادراكه وانما هو الأصغاء اليه إذا كان سمعه وادركه ولا يجوز أن يوصف الله عنده بالاستماع وكذلك النظر فى الأمر ليقف الناظر على صحته أو بطلانه هو الفكر ولا يجوز الفكر على الله .

ومعنى الوصف لله بالغفران عنده أنه غفور وأنه يستر على عباده ويحط عنهم عقاب ذنوبهم ولا يفضحهم والمغفر انما سمى مغفرا لأنه يستر

رأس الأنسان ووجهه فى الحرب .

وزعم أن الوصف لله بأنه شكور على جهة المجاز لأن الشكور فى الحقيقة شكر النعمة التى للمشكور على الشاكر . فلما كان مجازيا للمطيعين على طاعاتهم جعل مجازاته اياهم على طاعاتهم شكرا على التوسع إذ كان الشكر فى الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المنعم — وليس الحمد عنده هو الشكر لأن الحمد ضد الذم والشكر ضد الكفر

وزعم أن الله يوصف بأنه حميد ومعنى ذلك أنه محمود على نعمه وكان يزعم أن الله إذا فعل الصلاح لم يقل له صالح وانما الصالح من صلح بالصلاح .

وكان لا يسمى الله بما فعل من الفضل فاضلا لأنه انما يفضل بذلك غيره وهو غير رجل مستغن عن الافضال أن يفضل بهـــا أو يشرف بها وانما يشرف ويفضل بالافضال من تفضل الله بها عليه .

وكان يزعم أن الله خير بما فعل من الخير لأن من كثر منه الشر قيل له شرير وزعم أن الأمراض والأسقام ليست بشر فى الحقيقة وانما هى شر فى المجاز وكذلك كان قوله فى جهنم وكان يزعم أن جمع فاعل الشر أشرار وكان يقول أن عذاب جهنم ليس بخير ولا شر فى الحقيقة لأن الخير هو النعمة وما للانسان فيه منفعة والشر هو العبث والفساد وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد وليس برحمة ولا منفعة ولكنه عدل وحكمة [١] .

وكان يزعم أن الله يوصف بأنه كامل لأن الكامل هو من تمت خصاله وابعاضه ولأن الكامل فى بدنه هو الذى قد تمت أبعاضه وكذلك الكامل فى

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ٥٣٥ ـ ٥٣٧

خصاله من تمت خصاله منا نحو الكمال : الرجل فى علمه وعقله ورأيه وقوله وفصاحته . فلما كان الله لا يوصف بالابعاض لم يجز أن يوصف بالكمال فى ذاته ولا بالنقصان ولما لم يجز أن يشرف بافعاله لم يجز أن يوصف بالكمال فى ذاته من جهة الأفعال .

وكذلك لا يوصف بأنه وافر لأن معنى ذلك كمعنى الكامل وكذلك يقال تام لأن تأويل التام والكامل واحد

ولا يجوز أن يوصف بالشجاعة لأن الشجاعة هى الجرأة على المكاره وعلى الأمور المخوفة [١] .

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه مختار معناه أنه مريد اذ لم يكن ملجأ الى ما أراد ولا مكرها ولا مضطرا اليه . والأرادة هى الاختيار وكذلك القول فى أن الانسان مختار عنده . وأن الاختيار غير المختار كما أن الأرادة غير المراد وأن اختيار الله للانبياء هو اختياره لأرسالهم وهو ارادته لذلك

وزعم أن معنى الله يمتحن عباده ويختبرهم هو أنه يكلفهم وذلك توسع وانما معنى ذلك أنه يكلفهم طاعته فلذلك لم يجز أن يقال يجربهم وكذلك معنى يبتلى أن يكلفهم [٢]

وكان يقول أن الله لم يزل باقيا فى الحقيقة بنفسه لا ببقاء ومعنى أنه باق أنه كائن لا بحدوث وأنه لا يوصف البارى بأنه لم يزل دائما لا يفنى بل يوصف بأنه لا يزال دائما لأن هذا مما يوصف به فى المستقبل ويوصف بأنه لم يزل دائما لا الى أول له كما تقال لم يزل دائم الوجود أى لا أول لوجوده ومعنى قائم وقيوم أى دائم وهو من صفات الذات [٣]

---

(١) الأشعرى . مقالات ص٥٤٣ و ٥٤٤ (٢) المصدر نفسه ص٥٤٥

(٣) الأشعرى . مقالات ص٥٢٩

١٠ - الغرض من هذا التفسير للصفات

يستنتج من هذا التفسير الطويل أن كل اسم أو كل صفة تطلق على الله أما من جهة الأنسان أما نطق بها البارى فى القرآن لا يجب أن تؤخذ حرفيا إذ أن هذه الأسماء والصفات تطلق على ذات الهية قديمة تختلف تماما عن المخلوقات الحادثة المحدودة . وإذا أراد المحدث المتناهى أن يطبق صفاته هو على الذات الإلهية فى ذلك تشويه كبير لهذه الذات اللا متناهية .

والمعتزلة لا تقول بأى تشابه بين المتناهى المحدث واللامتناهى القديم . لذلك هم يقاومون بشدة كل تشبيه بين الله والمخلوقات — وينتهون الى أن كل فكرة موجبة نحاول أن نكونها عن الله مبتدئين بالكائنات المتناهية المحدثة هى فكرة مغلوطة وغير حقيقية لأن الله — حسب قولهم — ليس حائزا على صفات المخلوقات حتى لو بلغت هذه الصفات درجة الكمال. والمعتزلة تتجنب مثل هذا القول خشية أن تنتهى الى القول بالحلول اعنى الى القول بأن الله هو مجموع صفات الكائنات البالغة درجة الكمال .

وهكذا نلاحظ أن توحيد المعتزلة وتعريفهم لله ونفيهم الصفات عنه تعالى جاء ردا على تيارات عديدة من الأفكار واعتقادات متضاربة مثل التشبية والحلول والشرك .

١١ - مصدر هذه الفكرة :

إنا نجد فى القرآن الكريم هذه الآية (ليس كمثله شىء)[١] وكذلك

---

(١) الشورى ٤٢ آية ١١

(لاتدركه الأبصار) [١] ولكن كم أيضا من الآيات التى تتحدث عن أعضاء الله وعن الشبه بينه تعالى وبين الإنسان؟

هل تكفى آية أو آيتان حتى تبنى عليها المعتزلة هذا التعريف المنقى لله ويصبح تعالى كائنا متميزا تمام التميز عن خلقه؟ لاشك فى أن المعتزلة استرشدت أيضا بمصادر أخرى .

وكان واصل بن عطاء متصلا بالنصارى . ولكنه رأى فى سر الثالوث الأقدس (وهو سر إله واحد فى ثلاثة أقانيم) شركا لله ، فأخذ يرده بقوة حتى يصل الى فكرة عن إله واحد فى غاية البساطة ومميزا تماما عن خلقه . وابتداء من أبى الهذيل العلاف أخذت المعتزلة تطالع كتب الفلاسفة اليونانيين التى ترجمت إلى السريانية والعربية فى ذلك العهد . فكانت محاورة تيماوس لأفلاطون قد ترجمت إلى العربية [٢] والله فى عرف أفلاطون لايكون العالم على صورته بل على صورة المثل الأزلية . فساعدت هذه الفكرة المعتزلة على القول بأن العالم المخلوق لايشبه الله الخالق أعنى (فى لغة المعتزلة) المانح الوجود لماهيات مختلفة ومميزة عنه ، كما أنهم نفوا أن الله يخلق الخلق على مثال سبق .

ومن جهة أخرى يقول أرسطو إن الله ليس بالعلة الفاعلية للعالم وإنما العالم يجتهد بأن يحيى بقدر المستطاع حياة مماثلة لحياة الله ، ولكنه لايستطيع ذلك

---

(١) الأنعام ٦ آية ١٠٣

(٢) ترجمه يحيى ابن البطريق فى عهد المأمون وراجع الترجمة حنين بن اسحق (١٩٤هـ إلى ٢٦٤هـ) وطالع هذه الترجمة شيوخ المعتزلة المتقدمون مثل أبو الهذيل العلاف وابراهيم النظام الذى عرف حنين بن إسحق فى بغداد .

لسبب مادته ، فيقلد الحياة الإلهيـــة بحركة مستمرة وأزلية وهى الحركة الدائرية (أنظر أرسطو كتاب الطبيعة ص ٢٦٥ ب ١) التى هى العلة الغائية للعالم فاذا لاتوجد أى مشابهة بين الله والعالم ، والله على رأى ارسطولم يبدع ماهية العالم ولا وجوده ، إنما المعتزلة مع نفيها كل مشابهة بين الله والخلق تقول إن الله منح الوجود فقط للعدم حتى صار كائناً .

وعندما أغلقت مدارس أثينا الفلسفية لجأ سمبلقيوس الفيلسوف إلى كسرى ملك الفرس وصديق الفلاسفة وترك سمبلقيوس Simplicius عدة شروح لنظريات أرسطو وكان أغلب المعتزلة على صلة بالفرس حتى إن بعضهم كان من أصل فارسى مثل أبو على الأسوارى .

فهذه الترجمات العربية لكتب الفلاسفة اليونانيين التى قام بها السريانيون من جهة ، والترجمات التى قام بها الفرس من جهة أخرى ، ساعدت المعتزلة على مطالعة الفكر اليونانى وقدمت لهم مايلزمهم من براهين للدفاع عن التوحيد كما فهموه .

لكن هذا لايعنى أن المعتزلة وجدت الأفكار التى تدافع عنها وقالت بها جاهزة كاملة ـ أن فضلهم لكبير ، لأنهم اقتبسوا من الفكر اليونانى مارأوه مناسبا للرد على المشبهة ودفع كل شرك مفاخرين بأنهم « حماة التوحيد » .

* * *

ان نفى المعتزلة لصفات الله تعالى لم يمنعهم من البحث فى بعض الصفات على زعم أنها اعتبارات ذهنية فقط وليست حقائق تتصف بها الذات الإلهية .

وهذا مانتطرق إليه فى الفصل الثانى .

الفصل الثاني

علم الله

إن نفي المعتزلة لصفات الله لم يمنعها من البحث في بعض الصفات كصفة العلم والقدرة والإرادة والعدل على زعم أنها اعتبارات ذهنية وملائمة لنا حسب قول أبي الهذيل العلاف الذي يقول : إذا تحدثنا عن علم الله أو عن قدرته مثلا فذلك لأننا ننظر إليه تعالى من أوجه مختلفة في حين أنه تعالى ذات واحدة وأزلية [1] ونحن مخلوقات مركبة وحادثة ، لذلك نلجأ إلى هذه الاعتبارات وخصوصاً إننا عاجزون عن إدارك اللامتناهي .

ويزيد ابراهيم النظام قائلا : معنى قولي إن الله عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه . ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه . ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه . وكذلك الأمر في سائر صفات الذات [2] . فهكذا لاتوجد سوى ذات واحدة أزلية ننظر نحن إليها نظرة تجزئية في حين أن هذه الأجزاء أعني الصفات غير موجودة البتة فيها ، فقط طبيعة عقلنا الناقصة العاجزة تلجئنا إليها . وأول هذه الصفات التي يبحثها المعتزلة هي صفة العلم .

١ ـ علم الله هو الله

لما نفى واصل بن عطاء كل صفة عن الله تعالى رد جميع الصفات إلى

---

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري ص٤٨٦ ـ كتاب الانتصار للخياط ص ٧٥

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعري ص ١٦٦ و٤٨٦

ذات واحدة . وزاد أبو الهذيل توكيداً فى رد هذه الصفات إلى الذات قائلا : إن علم الله هو هو (أى الله) وإن الله يعلم نفسه وإن نفسه ليست بذى غاية ولا نهاية[١] فإذاً علم الله لامتناهى كما أن الذات لامتناهية . ويضيف أبو الهذيل قائلا إن الله يعلم حقيقة، ليس بعلم أزلى (قديم) مميز عن ذاته كقول النابتة ، وليس بعلم مكتسب محدث كقول الرافضة ، بل إنه عالم بذاته[٢] . حتى إن أبا الهذيل والنظام كانا يقولان : معنى قولنا عالم هو إثبات ذاته ونفى الجهل عنه . فالذات هى العلم والعلم هو الذات لايمكن فصلهما وكذلك الحال فى الصفات الأخرى .

ويذهب معمر وهو أعظم المعتزلة مرتبة فى تدقيق القول بنفى الصفات إلى القول بأن الله تعالى محال أن يعلم نفسه لأن من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به ، وهكذا يكون العالم متميزاً عن المعلوم . ولكن معمر رد هذا التميز بينهما خوفا من أن يؤدى بنا إلى الاعتقاد بأن علم الله مميز حقيقة عن ذاته فرفض القول بأن الله يعلم نفسة وقال بأن العالم والمعلوم واحد أى أن علم الله هو ذاته (أى ذات الله) وعلى ذلك لايكون العلم منفصلا فى الله ولكنه دائما فيه قديم وغير مميز عن ذاته[٣] .

لذلك قال جمهور المعتزلة : إطلاق العلم لله عز وجل إنما هو مجاز لاحقيقة وإنما معناه أنه تعالى لا يجهل[٤] فتكون المعادلة خالصة كاملة تامة بين ماهية

---

(١) الانتصار للخياط ص٨ ، ٧٠، ١٠٨، ١٢٣ — مقالات الاسلاميين للأشعرى ص١٦٥ و٤٨٤ (٢) الشهرستانى الملل والنحل على هامش ابن حزم جـ١ ص٥٣

(٣) البغدادى . الفرق بين الفرق ص١٤١ — الشهرستانى . الملل على هامش ابن حزم جـ١ ص٧٥ (٤) ابن حزم . الفصل جـ٢ ص٩٩

الله وعلمه ، كما أن هذه المعادلة كاملة أيضا بين الماهية وأى صفة من الصفات الأخرى والتى هى فى نظر المعتزلة اعتبارات ذهنية ليس إلا .

٢ـ مصدر هذه الفكرة

يقول أرسطو فى مقالته الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة أن الله علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله . وقرأ أبو الهذيل والنظام فى بغداد ترجمة مؤلفات أرسطو وأفلاطون فيكون أبو الهذيل قد أخذ هذا القول عن أريسطو على حسب ما جاء فى مقالات الاسلاميين للأشعرى[١] وحسن أبو الهذيل اللفظ من عند نفسه وقال : علمه هو هو ، وقدرته هى هو ـ ويؤكد الشهرستانى ذلك بقوله إن أبا الهذيل اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته[٢] . والمعروف أن هذا هو قول أرسطو

وهناك سبب آخر جعل أبا الهذيل أولا ثم المعتزلة ثانياً يردون الصفات إلى الذات . يقول أبو الهذيل : هناك فرق بين قول القائل إن الله عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل إن الله عالم بعلم هو ذاته ، وهو أن القول الأول فى الصفة والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة هى بعينها ذات ، وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات (العلم والقدرة والحياة والعدل) وجوها للذات فهى بعينها أقانيم النصارى ـ لذلك نفى القول الثانى القائل

---

(١) مقالات الاسلاميين للأشعرى ص ٤٨٥

(٢) الشهرستانى : الملل ج١ ص ٥٧ ـ الاسفرائينى · التبصير فى الدين ص ٤٢

بأن الله عالم بعلم هو ذاته حتى يرد الأقانيم عند النصارى .

٣ - قدم علم الله

لما كان علم الله هو الله ، ولما كانت ذاته تعالى تتصف بالقدم ، فإذاً علمه قديم أيضا . وهذه نقطة في غاية الأهمية عند المعتزلة . ولا ينفك أبو الهذيل والنظام يرددان القول بقدم العلم [١] . ويقول هشام الفوطى إن الله لم يزل عالما لنفسه لا بعلم سواه قديم ولا بعلم محدث وإن الله لم يزل عالما بأنه سيخلق الدنيا ثم يفنيها ثم يعيد أهلها (فريق في الجنة وفريق في السعير) [٢] .

تضيف المعتزلة على قولها إن الله لم يزل عالما بنفسه قولها بأنه تعالى عالم لذاته أزلا بما سيكون (والمستقبل لا يوجد إلا بالنسبة لنا وليس له وجود عند الله) . وهناك فارق كبير بين علم الله وعلم الإنسان : فعلمنا بما سيكون هو علم بشيء جائز ، على عكس علمنا بما يكون فإنه علم بشيء متحقق واقع . ولكن علم الله هو علم بشيء حقيقي لا بشيء جائز ، لأن الجائز يمكن أن يتحقق وعلم الله لا يتعلق به [٣] .

٤ - هل ما يعلمه الله وما يقدر عليه قديم مثل علمه به وقدرته عليه ؟

تقول المعتزلة أن علم الله قديم وأن لفظ علم يحتمل أولا عالما — وهو هنا الله وفيه العلم هو الذات — وثانيا موضوعا لهذا العلم — وفي الله هو

---

(١) الخياط . الانتصار ص ٨ ، ٧٥ ، ١٠٨ ، ١٢٣ - الأشعرى . مقالات الاسلاميين ص ١٦٥ و ٤٨٤

(٢) الخياط . الانتصار ص ٦٠ (٣) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ٢٢٠

أيضا الذات وكل ما هو غير الذات . فلما كان العلم فى الله هو الذات ولما كانت الذات قديمة ثابتة فلاشيء يمكنه أن يغير علم الله أعنى أن يزيد فيه أو يد له والا لم تعد ذاته تعالى كاملة قديمة . وبناء على ذلك يكون العالم قديما من حيث هو جزء من موضوع هذا العلم وحادثا من حيث أنه متحقق فى الزمان . هذا هو موقف المعتزلة من هذا السؤال .

فقط يلاحظ أن هشام الفوطى مع قوله بقدم علم الله «كان يجيب على من يسأله : الم يزل الله عالما بالأشياء ؟ إنى لا أقول لم يزل عالما بالأشياء وأقول : لم يزل عالما أنه واحد ولا ثانى له لأن قولى : لم يزل عالما بالأشياء اثبات أنها لم تزل مع الله وقولى أيضا بأن ستكون الأشياء اشارة اليها ولا يجوز أن أشير الا الى موجود » [1] . والفوطى كان لا يسمى مالم يخلقه الله ولم يكن شيئا ويسمى ما خلقه الله واعدمه شيئا وهو معدوم [2] أن موقف الفوطى — كما يعرضه الأشعرى هنا — يبدو مخالفا لموقف باقى المعتزلة فى مسألة ما يعلمه الله إذ أنه يقول أن علم الله قديم وأن الاشياء ليست قديمة ـ ولكن لما يستمر الأشعرى ويقول «أن الفوطى كان لا يسمى مالم يخلقه الله ولم يكن شيئا ويسمى ما خلقه الله واعدمه شيئا وهو معدوم» ففى ذلك دليل على أن الفوطى لا يقول بخلق فى الزمان ولكن بخلق منذ القدم .

وفعلا يضيف الاشعرى قائلا : «وهذه العلة التى اعتل بها هشام فى العلم أخذها عن بعض الأزلية الذين يثبتون قدم الاشياء مع بارئها وقالوا : قولنا لم

---

(١) الأشعرى . مقالات ص١٥٧ و ٤٨٨ (٢) نفس المصدر ص١٥٧

يزل الله عالما بالاشياء يوجب أن تكون الاشياء لم تزل فلذلك قلنا بقدمها [١]
ومن جهة أخرى يقول الخياط : « والله جل ذكره عند هشام الفوطى لم يزل عالما لنفسه لا بعلم محدث وأنما زعم أن الأشياء المحدثات لم تكن أشياء قبل أحداث الله لها » [٢] . فقط هذه الأشياء كانت ممكنة ومعلومة عند الله منذ الأزل ولا تصبح اشياء الا عندما تتحقق فى الوجود . فيكون ما يعلمه الله قديم من حيث أن هذا المعلوم ممكن (الوجود) ولكنه يتحقق فى الزمان .

فلرد كل تناقض فى قول هشام الفوطى يفهم من لفظ شيء عنده كل ماهو متحقق وموجود فعلا أعنى الممكن الذى مر من حالة العدم الى حالة الوجود ولكن هذا الممكن سابق للوجود والله لم يزل يعلمه . فيكون علم الله علما متعلقا بالماهيات الممكنة ، والوجود أعنى الاشياء الممكنة المتحققة — لا يغير هذه الماهيات . وهذا هو معنى قول الفوطى : « أن الله لم يزل عالما لنفسه لا بعلم محدث » [١].

أن تحليل فكرة العدم عند المعتزلة توضح لنا مسألة قدم ما يعلمه الله . فلفظ « شيء » عند الفوطى معناه ما هو مركب من ماهية ووجود اعنى ما هو متحقق فى الوجود بينما باقى المعتزلة يعنون بهذا اللفظ الماهيات فقط حتى فى حالة العدم [٣] فمن جراء اختلاف المعنى فى هذا اللفظ كان هذا التناقض الظاهر بين رأى الفوطى ورأى باقى المعتزلة فى مسألة من أهم

---

(١) نفس المصدر ص ٤٨٩ (٢) الخياط . الانتصار ص ١٢٥ و ١٢٦
(٣) أنظر الباب الثانى الفصل الأول الخاص بالعدم

مسائل التوحيد . ولكن يزول هذا التناقض عندما ندرك تماما معنى هذا اللفظ عند الطرفين ويصبح اعتقاد جميع المعتزلة واحـــدا فيما يتعلق بقدم ما يعلمه الله . ونجد تثبيتا لذلك فى ما يرويه الأشعرى عن عباد بن سليمان صاحب الفوطى والقائل : «ان الله لم يزل عالما قادرا حيا وأنه لم يزل عالما بمعلومات قادرا على مقدورات عالما بأشياء وجواهر واعراض وافعال . . . وأن الأشياء أشياء قبل كونها وأن الجواهر جواهر قبل كونها وأن الأعراض أعراض قبل كونها والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن وحقيقية المحدث أنه معقول .[1] ويتضح من ذلك أن الجواهر والأعراض فى حالة العدم لم تزل معلومة من الله . فما يعلمه الله قديم ولا يمكن لأى شىء كان أن يزيد فى علمه تعالى .

٥ — اعتراض على هذا القول : اعتراض هشام بن الحكم :

بما أن الله لم يزل عالما بالأشياء حتى قبل وجودها ولم يزل قادرا عليها فهل ما يعلمه الله ومايقدرعليه قديم أيضا ؟ هذا سؤال وجهه هشام بن الحكم (الرافضى) إلى المعتزلة قائلا لهم : إن كان الله عالما بدقائق الأمور وجلائلها فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه لأنه الآن عالم لذلك وماعلمه الآن فهو لم يزل عالماً به . فإن كان هذا هكذا فلم يزل الجسم متحركا لأنه لايجوز أن يكون الله لم يزل عالما بأن الجسم متحرك إلا وفى الوجود جسم متحرك على ماوقع به العلم[2] .

٦ — رد المعتزلة :

يبدو هذا الاعتراض وجيهاً فى أول وهلة . ولكن المعتزلة وجدت فيه

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ٤٩٥ (٢) الخياط : الانتصار ص ١٠٨

نقصاً وضعفا كبيرين ـ يوجد أولا نقص منطقى فى الاعتراض نفسه لأن الله فى مذهب هشام بن الحكم جاهل بالأمور غير عالم بها وهو يعلمها عند وقوعها . وهذا تشبيه شنيع لله بخلقه يناقض كماله تعالى .

ثم هناك ضعف آخر فى الاعتراض وهو ان كان الله لم يزل عالما بالأشياء قادرا عليها فهذا لايعنى أن الأشياء المعلومة والمقدور عليها لم تزل موجودة منذ القدم ـ لأن الفاعل لابد من أن يكون قبل فعله عالما بكيف يفعله وإلا لم يجز وقوع الفعل منه ، كما أنه إذا لم يكن قادرا على فعله قبل أن يفعله لم يجز وقوع الفعل منه أبداً . ألا ترى أن من لم يحسن السباحة أو الكتابة لم يجز منه وقوعها ، فإذا تعلمها وعلم كيف يكتب أويسبح جاز وقوع الكتابة أو السباحة منه ، وهذا حكم كل فاعل : لابد أن يكون قبل فعله عالماً به وإلا لم يجز وقوعه منه [1] ـ وبناء على ذلك تقول المعتزلة إن الله كان ولا شيء معه ، وأنه لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام وأنها ستتحرك بعد خلقه أياها وتسكن . وإنه لم يزل يعلم أنها متحركة إذا حلتها الحركة وأنها ساكنة إذا حلها السكون ، وهو لنفسه لم يزل يعلم أن الجسم قبل حلول الحركة فيه يتحرك ، وأنه فى حال حلول الحركة فيه متحرك ـ فلا ماض ولا مستقبل فى علمه تعالى لأن علمه هو ذاته وعلمه سابق للمعلومات . فتكون هكذا الأشياء أزلية فى علم الله ، محدثة فى الزمان المعين والمحدد لها من الله . وحدوثها فى الزمان لايضيف ولا يبدل شيئا فى علم الله لأن هذا العلم سابق لها .

(١) الخياط . الانتصار ص ١٠٩

٧ - معنى علم الله كما يوضحه الجبائى

إن الكلام فى علم الله يختلف كل الاختلاف عن الكلام فى المعرفة عند الانسان ؛ لأن علمنا يتكون تدريجيا ونحن نصل إلى المعرفة بفضل مجهود فكرى مستمر نبذله فى فهم الحقائق والوقائع ؛ ونمر هكذا بمراحل أدناها مرحلة الجهل وأسماها مرحلة المعرفة ، ولكن كم تصادفنا من مراحل نشك فيها ونتردد ونعمل التفكير ونجلى الأمور ونتخذ القرارات ثم نغيرها أحيانا ونتمسك بها أحيانا . وهذا التدرج فى تكوين المعرفة برهان قاطع على عجز العقل البشرى وعدم كماله .

وإذا ما تكلمنا عن علم الله فلا يجوز أن نقارنه بعلمنا ولا أن نحاول فهمه بتشبيهه بعلمنا لأنه لا توجد أدنى مشابهة بين المتناهى واللامتناهى ولا بين الكامل والناقص .

لذلك كان الجبائى لا يسمى الله فهما ولا فقيها ولا موقنا ولا مستبصراً ولا مستبينا لأن الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشىء بعد أن لم يكن الإنسان به عالما (١) واليقين هو العلم بالشىء بعد الشك ، وكل هذا يدل على التبدل والتغير فى مراتب العلم ولكن لايوجد أى تغير فى الله وهو فى حالة ثبات كامل لأن علم الله هو هو أعنى هو ذاته وذاته أزلية كاملة لا تغير فيها ولا تبدل .

ولما كان الله لم يزل عالما بكل الأمور فعلمه منذ الأزل كامل شامل كل شىء حصل وسيحصل . ولكن هناك مسألة بحثها المعتزله على النظر وجاء

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص ٥٢٦ .

البحث مؤيداً لقولهم بثبات علم الله منذ الأزلى ، وهذه المسألة هى :

٨ - هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون ؟

ترد المعتزلة على هذا السؤال بالنفى طبعا . ولكن ذلك لايمنعهم من تحليل السؤال تحليلا دقيقا ليبينوا استحالته. فنجد مثلا على الأسوارى يشطر السؤال شطرين هما أولا : يجوز كون شىء أعنى أن الله يقدر على الشىء أن يفعله ، وثانيا : الله عالم أن هذا الشىء لايكون وإنه أخبر أنه لايكون. ويقول الأسوارى إذا أفرد أحد القولين عن الآخر كان الكلام صحيحا، أما إذا افترق القولان كان ذلك مستحيلا . وذلك على عكس ما هو عند الإنسان ؛ لأنه ليس من المستحيل أن نلاحظ عند الإنسان فرقا بين معرفته لعمل واجب أداؤه والامتناع عن أداء هذا العمل؛ لأن الإنسان قادر على الضدين فى حين أن الله لا يوجد فيه تغير ، وعلمه وإرادته وقدرته تعالى هى ذاته وذاته[١] لا تتغير[١]

وهناك رد آخر على هذا السؤال . فتقول المعتزلة : إذا علم الله أن حدثا أو عملا أو شيئا لن يحدث لعجز أو استحالة فى الحدث أو العمل أو الشىء نفسه (مثل تربيع الدائرة أو إرسال المؤمنين إلى النار) أو لعجز من قبل الله على حدوث هذا العمل أو الشىء إذ أن حدوثه ينافى النظام والقوانين المسنونة للعالم منه تعالى ، فإن هذا الحدث أو العمل أو الشىء لم يحدث أبدا ما دام وجد العجز أو الاستحالة[٢]

فى هذا الرد نجد اعتقادين راسخين عند المعتزلة وهما أن العالم خاضع

---

(١) الشهرستانى . الملل على هامش ابن حزم جـ١ ص٦٦ — الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص ٥٥٩ و ٥٦٠ (٢) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص٥٦٢

لنظام كامل تام مطابق لعلم الله ، وبما أن علم الله لم يزل ثابتا فنظام العالم ثابت أيضا لأنه لو تصادف وأصبح هذا النظام غير مطابق لعلمه تعالى فعله لم يعد كاملا . وبما أن علمه هو ذاته فتصبح الذات والحالة هذه غير كاملة أيضا وهذا تناقض .

ويزيد أكثر المعتزلة على ذلك قائلين : ما علم الله أنه لايكون لاستحالته أو لعجز عنه يجوز أن يكون على شرطين : أن يرتفع العجز عنه وإن تحدث القوة عليه . ولكن فى هذه الحالة كان الله لم يزل يعلم برفع العجز عن هذا الشيء وبحدوث القوة عليه . وهذا لا يناقض كماله تعالى .

فنلاحظ أنه مهما اختلف وضع المسألة فالحل واحد وهو أن المعتزلة تردد دائما أن الله لم يزل عالما بالأشياء كلها ولايجوز حدوث شيء إلا وهو لم يزل يعلمه .

* * *

لما كان الله لم يزل يعلم كل شيء فكيف يمكن أن نتكلم عن حرية الاختيار عند الإنسان لأعماله ؟ أهو حر فعلا أم مجبر ؟ إنها لمسألة فى غاية الدقة والأهميةوهاك رأى المعتزلة فيها .

٩ - علم الله ومصير الانسان فى الآخرة .

يحدثنا ابن حزم عن رأى لهشام الفوطى المعتزلى يشاركه فيه جميع المعتزلة لأنه يعبر عن أصل من أصولها فى علم الله . يقول هشام : إن من هو الآن مؤمن عابد ولكن فى علم الله إنه يموت كافرا فإنه الآن عند الله كافر . وإن من كان الآن كافراً مجوسيا أو نصرانيا أو دهريا أو زنديقا ولكن فى علم

الله أنه يموت مؤمناً فإنه الآن عند الله مؤمن[١] . فلا غرابة فى هذا القول إذ أن علم الله لا يتغير ، فإذا علم الله منذ الأزل أن فلانا سيموت كافراً ولو آمن وقتا من الزمن فإنه عند الله كافر ؛ لأنه تعالى لم يزل يعلم أن بعد ايمان هذا الشخص كفرا . ولايجوز أن يزيد كفر المؤمن شيئا فى علم الله ـ هل يعنى ذلك أن لا قدرة للانسان على أعماله لأن الله لم يزل يعلمها ؟ نحن نعرف أن المعتزلة « أهل عدل » أيضا أعنى أنهم يقولون إن الإنسان قادر على أعماله محاسب عليها ـ فكيف يكون التوفيق بين القولين إن الله لم يزل يعلم كل شىء ، وإن الإنسان قادر على أعماله ؟

هناك حل دقيــق أتى به الجبائى ليوفق بين هذين القولين . فيقول : لنفحص الحالات الثلاث الآتية :

أولا : يقول الجبائى إذا وصل مقــدور بمقدور كانت النتيجة إيجابية صحيحة ، مثلا لو قلنا إذا آمن الكافر (شرط أول) وكان الإيمان خيراً له (شرط ثان) لأدخله الله الجنة (النتيجة الصحيحة لهذين الشرطين) والمقدوران هما : العودة إلى الإيمـان بعد الكفر — الإنسان فى امكانه أن يعود إلى الإيمان ـ وإذا لم نخبر الله عما يناقض ذلك فتكون هذه الحالة الأولى صحيحة

عند تحليل هذه الحالة نجد المعتزلة تعترف بقدرة الإنسان على الكفر وعلى الإيمان وذلك بمجرد اختياره ؛ ثم إن الله لم يزل يعلم هذا الاختيار . إننا هنا بدون شك بصدد نقطة صعبة وهى شعورنا بمقدورنا على اختيار شىء أو حال دون الآخر ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى علم الله منذ الأزل بما نختاره وإذا تمسكت المعتزلة بالقول بقدرة الإنسان على أعماله كان تمسكها هذا

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ٤ ص١٤٩

صوناً لعدالة الله وإلقاء المسئولية على الإنسان وحده عندما يعاقب أو يثاب في هذه الحالة الأولى التي يعرضها الجبائى برهان كاف على حرية الاختيار عند الإنسان على شرط أن يأتى اختياره على شىء ممكن جائز مقدور

الحالة الثانية : إذا كان هناك شيئان متناقضان فلا يمكن التكلم عن حرية الاختيار عند الإنسان واستحالت النتيجة — مثل قولنا أن يكون المرء مؤمنا وكافرا أو متحركا وساكنا أو حيا وميتا فى آن واحد . إن الانسان لا يقدر على ذلك وحريته مقيدة أمام التناقض . فالحرية لا تعنى إذن القدرة على عمل أى شىء أو ضده ـ وبما أن الله لم يزل يعلم مجرى الأمور حسب قوانينها فهو يعلم عجز الإنسان أمام التناقض كما أنه تعالى لم يزل يعلم قوانين العالم فكل ما يحدث فيه كان هو لم يزل عالما به .

وفى الحالة الثالثة : يقول الجبائى إذا وصل شيئان أحدهما جائز والآخر مستحيل فتكون النتيجة مستحيلة ، مثلا إذا قلنا إن الكافر يؤمن فى حين أن الله يعلم ويخبر أنه لن يؤمن فمن المستحيل أن يؤمن هذا الكافر فتكون إذن حرية المرء مقيدة بعلم الله وإخباره . ولكنها حالات شاذة تلك التى يخبرنا الله فيها عن علمه[1]

١٠ - أثر منطق أرسطو

إن تحليل الجبائى لمسألة علم الله ومصير الإنسان هو تحليل منطقى . لا شك أن لمنطق أرسطو أثرا كبيرا فيه . فمقابلته القضايا الإيجابية أولا والقضايا السالبة ثانيا واستنتاجه النتائج الإيجابية أو السالبة كل ذلك يدل على أن

---

(١) أنظر الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص ٥٦٠

ملحوظة . نرجع الى هذه المسألة الشائكة فى الجزء الثانى الخاص (بالعدل)

الجبائى كان ملما[1] بهذا المنطق وحاول أن يستخدمه فى مسألة من أدق المسائل وأعقدها . إنها لمحاولة جريئة وهى ليست الوحيدة من نوعها فى فلسفة المعتزلة

* * *

من هذا نستخلص أن جل هم المعتزلة هو رد الصفات ـ ومن ضمنها صفة العلم ـ إلى ذات الله تعالى . وبما أن هذه الذات قديمة لامتناهية ثابتة فيكون العلم أيضا قديما لا متناهيا ثابتا . ثم إن الله لم يزل يعلم كل الأمور وإذا كان العالم قديما بالنسبة إلى علمه تعالى فانه يتحقق فى الزمان تبعا لهذا العلم ـ أما فيما يختص بمسألة قدرة الإنسان على أعماله فالمعتزلة تحلها بقولها إننا نشعر بحرية الاختيار وإننا نجهل علم الله وإن عدل الله يضطرنا إلى القول بهذه الحرية ـ وكل المسألة الأخلاقية متوقفة عليها .

---

(١) تتلمذ الجبائى للشحام الذى ألم بالفلسفة اليونانية عن طريق الترجمة التى قام بها حنين بن اسحق فى بيت الحكمة (أنظر ابن المرتضى المنية والأمل ص ٤٠ والملطى كتاب التنبيه ص ٣٢)

الفصل الثالث

قدرة الله

ردت المعتزلة جميع صفات الله إلى ذاته . فإذا تحدثوا عن قدرته تعالى ، فهم ينظرون إليها كأنها وجه آخر من أوجه الذات يحشونها على زعم أنها اعتبار ذهني ليس إلا وغير موجودة حقيقة في الذات .

١ – ما يقدر الله عليه

كما أن علم الله يشمل كل شيء ، كذلك قدرته تعالى منبسطة على كل شيء وتميز المعتزلة بين قدرة الله وما يقدر الله عليه ؛ ويقول أبو الهذيل في هذا الصدد : إن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية في العلم به والقدرة عليه والإحصاء له ، ليس يخفى على الله منه شيء ، ولا يعجزه شيء منه [١] . ومن أدلته على ذلك قوله تعالى : (إن الله على كل شيء قدير) [٢] . وبكل شيء عليم [٣] (وأحصى كل شيء عدداً) [٤] .

كما أنه لا شيء يغيب عن علمه تعالى كذلك لا شيء يخرج عن قدرته تعالى ، ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت قدرة الله عاجزة ضعيفة ، وعليه تكون ذاته ناقصة ، وفي هذا تناقض لأن علمه وقدرته تعالى هما ذاته .

وحين يقول أبو الهذيل ومعه المعتزلة أجمع : إن الله على كل شيء قدير هل يعني هذا القول أن قدرته تعالى لا يمكنها أن تتعدى حدود ما قدر عليه

---

(١) الخياط . الإنتصار ص٩ – (٢) النحل ١٦ – ٧٦ ، والبقرة ٢ – ٢٠
(٣) البقرة ٢ – ٢٨ (٤) الجن ٧٢ – ٢٨

وأنها تحققت كلها فيما قدرت عليه كما أن علمه شمل كل المعلوم ولا يمكنه أن يتعداه ؟ وبمعنى آخر هل لقدرة الله حد هو هذا العالم المخلوق ؟ ولو انبسطت على ما ليس متحققا أو ممكنا لكانت قدرة بدون مقدور ؟

يحكى ابن حزم عن أبي الهذيل بهذا الخصوص قائلا : وقال أبو الهذيل بن مكحول العلاف إن لما يقدر الله عليه آخرا ولقدرته نهاية لو خرج إلى الفعـــل لم يقدر الله تعالى بعد ذلك على شيء أصلا ولا على خلق ذرة فما فوقها ولا إحياء بعوضه ميتة ولا على تحريك ورقة فما فوقها ولا على أن يفعل شيئا أصلا [١] .

ويقول ابن حزم فى مكان آخر : وكان على الأسوارى البصرى أحد شيوخ المعتزلة يقول إن الله عز وجل لا يقدر على غير ما فعل [٢] .

إن هذين القولين اللذين يذكرهما ابن حزم لا يعطيان فكرة صحيحة عن قول المعتزلة فيما يختص بقدرة الله . ويكفينا أن نرجع إلى تعريف المعتزلة لقدرة الله لندرك أن فى مذهبهم القدرة هى الذات وأنهـــا غير متناهية . وإذا بدت لنا هذه القدرة بواسطة بعض الأشياء المتحققة فالمعتزلة لا يستنتجون من ذلك أن قدرته تعالى محدودة بهذه الأشياء لأنه زيادة على ما تحقق من الاشياء توجد أشياء ممكنه وغير متناهية فى العدد تتحقق فى الزمان أو خارجا عنه ، ولكنها لا تخرج عن قدرته تعالى لأن هذه القدرة لا متناهية كالذات فعلى ذلك إذا كان ما تحقق وما يتحقق من الأشياء محدوداً فى العدد والكم والابعاض فإن هذا شيء لا يعنى أن قدرة الله تقف وتنتهى عند هذا الحد لأنها غير متناهية .

(١) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٦ (٢) نفس المصدر ص ١٥٠

٢ - تجنب المعتزلة للمذهب الحلولى Pantheisme

كما أنه لا يوجد عالم بدون معلوم ولا قادر بدون مقدور عليه ، كذلك توجد موازاة بين الله والعالم . فمن جهة نرى علماً وقدرة غير متناهيين ولهما موضوع ؛ ومن جهة أخرى نرى موضوعا لا متناهياً وأزليا نوعا ما ، لأنه يقابل فاعلا متجليا بهاتين الصفتين : صفة العلم وصفة القـــدرة الغير متناهيتين ، ألا وهو الله الذى هو فى مذهب المعتزلة كله علم وقدرة .

فيكفينا أن ندمج فكرة الله هذه (وهو الفاعل) فى العالم (وهو الموضوع أعنى موضوع العلم والقدرة) حتى ننتهى إلى المـذهب الحلولى وهو خلط الله وإدماجه فى العالم . ولـكن المعتزلة تميز دائما بين ماهية الفاعل وماهية الموضوع ، وهذا ما أدى بهم إلى التكلم فى العـدم واعتباره شيئاً متميزاً تماماً عن ماهية الله . والعدم فى مذهبهم هو مادة العالم التى ينقصها الوجود والله يمنح هذه المادة الوجود ليكون العالم المخلوق .

٣ - العلاقة بين علم الله وقدرته تعالى

قالت المعتزلة إن علم الله هو هو ، وإن قدرته هى هو ؛ فعلى ذلك تكون الذات هى العلم والقدرة . فإذا علمه وقدرته تعالى يختلفان تمام الاختلاف عن العلم والقدرة عندنا لأنه كثيرا ما يقوم الخلاف بين العقل وهو عندنا ملكة المعـرفة ، وبين الإرادة وهى عندنا ملكة التنفيذ والعمل . وكم من الأحيـان ندرك الشىء الحسن ونميزه ولـكنا بالرغم من ذلك نفعل العمل السىء — لـكن فى الله العلم هو القدرة والقدرة هى العلم ؛ لذلك نجد عليا الأسوارى المعتزلى يشدد بحق على العلاقة بين علم الله وقدرته إذ يقول :

إن من علم الله أنه سيموت ابن ثمانين سنة ، فإن الله لا يقـــدر على أن يميته قبـل ذلك ، ولا أن يبقيه طرفـة عين بعد ذلك . وإن من علم الله من مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلا فإن الله تعالى لا يقدر على أن يبرئه قبل ذلك لا بما قرب ولا بمـا بعد ، ولا على أن يزيد فى مرضه طرفة عين فما فوقها (١).

يدهش ابن حزم كل الدهشة من هذا القول فى حين أن المعتزلة تجده قولا صحيحا معقولا منطقيا لأنهم يردون جميع الصفات إلى الذات : فعلم الله هو ذاته كما أن قدرته هى ذاته ، فما يعلمه الله فهو قادر عليه ولا يجوز خلاف ذلك ، وما يقدر عليه فهو يعلمه ، ولا يجوز خلاف ذلك فى مذهبهم — فهم لا ينظرون إليه تعالى كما نحن ننظر إلى الإنسان الذى يفكر ويعلم ويقرر ثم لا ينفذ أو ينفذ خلاف ما قرر . لا . لأن علم الله هو قدرته . وليس هناك أى مشابهة بين الله تعالى والإنسان. لذلك نجد أكثر مؤرخى الملل يدهشون لأقوال المعتزلة التى تبدو لهم غريبة ؛ ولكن عندما ندرك أصل مذهبهم وهو رد جميع الصفات إلى الذات نفهم بسهولة هذه الأقوال ونجدها نتيجة منطقيه للأصل الذى بنوا عليه مذهبهم .

٤ - هل الله مكلف بفعل الأصلح ؟

تقول المعتزلة : أن الله مكلف بفعل الأصلح . وهذا القول نتيجة منطقية لرأيهم فى ماهية الله اللامتناهية والكاملة إذ أنهم يردون إليها العلم والقدرة ، ولما كان الله كاملا فلا يمكنه أن يقف عند ما هو غير كامل وإلا أصبح هو

---

(١) ابن حزم : الفصل جـ ٤ ص ١٥٠

تعالى أيضا غير كامل . وعلى هذا القول بنت المعتزلة رأيها فى التفاؤل .
ويقول النظام والجاحظ والأسوارى والكعبى إن الله لا يوصف بالقدرة
على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح[١] . ونحن لا نعجب من رأى
المعتزلة هذا لأن الله وهو كل الكمال لا يعزم على خير ثم يميل إلى خير آخر
أسمى من الأول كأنه تعالى يتدرج فى مراتب الكمال . فاذا كان الأمر كذلك
لم يعد الله كلى الكمال ، إذ أن فى هذا الخير الأسمى الذى مال اليه الله تعالى
بعد تركه الخير الأول يوجد كمال كان ينقص الأول وهذا الكمال كان
سببا فى تحرك الله من درجة فى الكمال إلى أخرى أسمى منها . وهذا التحرك
دليل على النقص والنقص برهان على عدم الكمال . وبناء على ذلك يمكننا
أن ندرك بسهولة لماذا كان ابو القاسم الكعبى المعتزلى يقول بإيجاب الأصلح
للعبد وأن الإيجاب على الله تعالى محال لاستحالة موجب فوقه يوجب
عليه شيئا[٢] .

٥ — التفاؤل عند المعتزلة Optimisme

ينوه ابن حزم بهذا التفاؤل عند المعتزلة حين يقول : وقالت المعتزلة
كلها إن الله عز وجل ليس فى قوته أحسن مما فعل بنا وأن هذا الذى فعل
هو منتهى طاقته وآخر قدرته التى لا يمكنه ولا يقدر على أكثر[٣] . ويدافع
النظام عن هذه العقيدة الراسخة عند المعتزلة دفاعا قويا حيث يقول : إن
الله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ، ولا يقدر أن ينقص

---

(١) الاشعرى مقالات الاسلاميين ص ٥٥٥ — البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١٦٧
(٢) الاسفرائينى . التبصير فى الدين ص ٥٢ (٣) ابن حزم الفصل ج ٤ ص ١٤٦

من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه صلاح ظلم ولا يقدر أن يزيد فى عذاب أهل النار ذرة ولا على أن ينقص من عذابهم شيئا [١]. ثم زاد على هذا بأن قال إن الله لا يقدر أن يعمى بصيرا أو يزمن صحيحا أو يفقر غنيا إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم، وكذلك لا يقدر أن يغنى فقيراً أو يصحح زمنا إذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم [٢].

فإذا كل ما يحصل فى الدنيا وفى الاخرة هو أصلح ما يمكن للعباد. وهذه نتيجة منطقية لنفى جميع الصفات عن الله وردها إلى الذات. والذات غاية الكمال لا يعترضها أى عجز أو نقص؛ لذلك يلزم أن يكون ما تعمله كاملا.

لكن الإنسان وهو محدود فى عقله يتساءل أحياناً أى خير يوجد فى بعض الأمور والحوادث التى لا يرى فيها سوى النقص والعجز والآفات إن المعتزلة لا تحكم على الأشياء بجزئياتها، وإنما تنظر إلى العالم بأسره وتبدى حكمها عليه بأكمله. ويذهبون إلى القول بأن الصنيعة كاملة لأن الصانع كامل فما يبدو لنا كأنه عجز أو نقص أو آفة، فكل ذلك يساهم فى خير الدنيا العام ويصبح خيراً وصلاحا.

هل يعنى هذا القول أن المعتزلة كانت تميل إلى صبر رواقى على الآلام والشدائد أم إلى صبر كصبر المسيحيين الذين يرون فى الألم طريقا لكسب خير أعظم؟ لا يمكن الرد على هذا السؤال إلا بعد البحث فى مصدر فكرة التفاؤل عند المعتزلة.

---

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق ص١١٥ — الخياط: كتاب الانتصار ص١٧ و٢٣ الشهرستانى. الملل ج١ ص٦١ (٢) البغدادى: الفرق بين الفرق ص١١٥

٦ - مصدر فكرة التفاؤل

بالرغم من أن النظام هو أول معتزلى تكلم بوضوح في التفاؤل يقول الشهرستانى أن النظام أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله فما أبدعه وأوجده هو المقدور، ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيبا وصلاحا لفعل[١]. ويرى هوروفتز أن النظام قد تأثر بفلسفة الرواقيين القائلين بأن الشر والخير يتبعهما حتما عقاب أو جزاء، وذلك حسب قوانين ثابتة لا يمكن تغييرها أو تحريفها. فعلى الإنسان أن يتحمل بصبر وسكوت المصائب والشدائد والآلام إذ لا يمكنه أن يغير مجرى الأمور وسننها. ولكن شتان ما بين رأى الرواقيين ورأى المعتزلة من فرق فى التفاؤل. إن هؤلاء يرون فيما ندعيه شرا سبيلا لخير أكبر وأعم. فلا يمكننا أن نشاطر المستشرق هوروفتز رأيه هذا القائل أن المعتزلة قد تأثرت بالرواقيين، لأن المعتزلة لا تنظر إلى الألم فى حد ذاته بل ترى فيه سبيلا للخير.

ويقول البغدادى من جانبه إن النظام تأثر بالمنانية القائلين إن إله الخير لا يمكنه أن يفعل إلا الخير ولا يمكنه أن يفعل الشر، لأن الشر لا يصدر إلا عن إله الشر. ولكن النظام رد على المنانية قولها بالاثنين (إله الخير وإله الشر)[٢]

فتكون المعتزلة قد بحثت أقوال قدماء الفلاسفة وأقوال المنانية واستخلصت منها قولا يتفق وكمال الله تعالى، وجاء قولها متفقا أيضا وفكرة المسيحيين فى الألم كطريق لخير أعظم.

---

(١) الشهرستانى . الملل على هامش ابن حزم جـ١ ص ٦١

(٢) الخياط . كتاب الانتصار ص ٣١، ٣٢، ٣٨، ٤٣، ٤٥، ٤٨ و ٤٩

* * *

تقول المعتزلة إن الله لا يفعل إلا الأصلح وأن قدرته لا تأتى إلا بما هو كمال ؛ فقط هناك نقطتان ذواتا أهمية كبرى وهما التوفيق بين قدرة الله تعالى وحرية الأختيار عند الإنسان من جهة ومن جهة أخرى مسألة الظلم : هل يمكن أن يفعله أم لايمكن .

٧ — قدرة الله وقدرة الإنسان على أعماله

لما كان الله قادراً على كل شىء ، ولما كانت قدرته لا متناهية كذاته ومتجهة دائما نحو الكمال ، فمن أين إذن الشر والمعصية وما يترتب علهما من عقاب وألم ؟ إنهما لا يقعان إلا عن كائن حر الاختيار فى نياته وأعماله يتردد ثم يختار ويعزم . وفى تردده هذا دليل على عجزه وعدم كماله . ويترتب على اختياره نتائج ملائمة لما اختاره من عمل حسن أو سىء . فأين قدرة الله من عمل الانسان هذا ؟ إن قدرته تعالى تحدها حرية الانسان . والمعتزلة يتمسكون بشدة بهذا المبدأ ويبنون عليه المسألة الأخلاقية بكاملها

وبما أن الثواب أو العقاب هو نتيجة لما اختاره الانسان بمجرد حريته فلا يمكن الله أن يغير أو يبدل فى هذا الثواب أو العقاب . ويقول النظام بهذا الصدد : إن الله لا يقدر على أن يخرج أحدا من أهل الجنة منها ولا يقدر على أن يلقى فى النار من ليس من أهل النار . ويقول أيضا : لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على القائه فيها وقدر الطفل على إلقاء نفسه فيها [١] . إننا لا نعجب من قول المعتزلة هذا لأنهم أثبتوا من جهة قدرة الله لا متناهية ؛ وهى فى مذهبهم ليست سوى الذات ؛ وأثبتوا من

---

(١) البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١١٥ — الشهرستانى . الملل والنحل على هامش ابن حزم جـ١ ص ٦١

جهة أخرى قدرة الانسان على أنه حر فى اختيارها . وبعد ذلك وجدوا أنفسهم أمام مشكلة عويصة وهى هل الله قادر على كل شىء : على الظلم والجور كما هو قادر على العدل ؟ وبمعنى أوضح هل يقدر الله تعالى أن يثيب من استحق العقاب وأن يعاقب من استحق الثواب ؟ بحثت المعتزلة هذه المسألة على ضوء العدل وسنبين فيما بعد الحل الذى أتوا به وقبل أن نعرض لهذا الحل نذكر هنا عقيدة راسخة عند المعتزلة استنتجوها من قولهم بعدل الله وقدرة الانسان على أعماله ، وهى أن الله تعالى يعمل لما فيه صالح الخلق ولكنه يترك الانسان حرا فى اختياره . ولما كان الله تعالى لم يزل يعلم ما يختاره الانسان من أعمال فإنه يأتى أحيانا بلطف من عنده لمساعدة ذوى الإرادة الحسنة . لذلك يقول بشر ابن المعتمر إن الله لو علم من عبد أنه لو أبقاه لآمن كان ابقاؤه إياه أصلح له من أن يميته كافرا[١] فنلمس هنا مسألة اللطف الذى يتدارك الله به الفاسق ولكن المعتزلة تقول إن هذا اللطف لايمنح إلا فى حالات شاذة نادرة . وخلاص نفوسنا أو هلاكها عائد إلينا ، وذلك بفضل حرية اختيارنا لذلك يقول بشر بن المعتمر ومعه جميع المعتزلة إن الله لايكون مواليا للمطيع فى حال وجود طاعته ، ولا معاديا للكافر فى حال وجود كفره ، وإنما يوالى المطيع فى الحالة الثانية من وجود طاعته ، ويعادى الكافر فى الحالة الثانية من وجود كفره[٢] .

هذا قول واضح بأن الإنسان بمحض إرادته يصبح مطيعا أو كافراً ولا قدرة لله فى ذلك . وبعدما يصبح الإنسان مطيعاً (وهى الحالة الثانية التى يتحدث عنها المعتزلة) حينئذ يكون الله موالياً له ، وبعدما يصبح كافراً

---

(١) البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١١٤ (٢) نفس المصدر

(وهى الحالة الثانية فى الكفر) حينئذ يكون الله معادياً له . ويستدل المعتزلة على ذلك بقولهم إنه لو جاز أن يساعد الله الإنسان فى حال وجود الطاعة فيه لجاز أن يساعده فى حال وجود الكفر فيه . وهذا محال فى مذهبهم لأن الله لايفعل الشر ، والشر فى الحقيقة هو المعاصى الموصلة إلى عذاب الله على حسب قول قاسم الدمشقى (١) .

٨ - الحكمة فى أعمال الله

قالت المعتزلة أن الحكيم لايفعل فعلا إلا لحكمة وغرض والفعل من غير غرض سفه وعبث . والحكيم من يفعل أحد أمرين إما أن ينتفع أو ينفع غيره . ولما تقدس تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره . فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح (٢) . ولما كان الله غاية فى الحكمة فهو لايفعل إلا الأصلح . فتوجد إذن قوانين ثابتة ومحددة من لدن حكمته تعالى تسوس جميع الأمور فى هذا العالم . وهذه القوانين خاضعة لحكمة الله الكاملة فيجب أن ننظر إلى كل مايحدث فى العالم كأنه تعبير لهذه الحكمة ـ وعقل الإنسان فى رأيهم يمكنه أن يدرك هذا النظام الكامل فى العالم والذى يدل على وجود خالق أزلى حكيم عادل .

وتقول معتزلة بغداد فى هذا مصدد أن كل ماينال العبد فى الحال والمآل من البأساء والضراء والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له حتى تخليد أهل النار فى النار صلاح لهم وأصلح

---

(١) الخياط ، الانتصار ص ٨٥ (٢) الشهرستانى ، نهاية الأقدام ص ٣٩٧

فإنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا إلى شر من الأول [١] . وشيوخ المعتزلة من البصرة صاروا إلى أن ابتداء الخلق تفضل وانعام من الله من غير إيجاب عليه ولكنه إذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه إزاحة عللهم من كل وجه ورعاية الصلاح والأصلح فى حقهم بأتم وجه وأبلغ غاية [٢] . وذلك لأن الصانع حكيم والحكيم لايفعل فعلا يتوجه عليه سؤال ويلزم حجة بل يزيح العلل كلها فلا يكلف نفسا إلا وسعها ولا يتحقق الوسع إلا بإكمال العقل والاقدار على الفعل ولا يتم الغرض من الفعل إلا بإثبات الجزاء ولتجزى كل نفس بما كسبت فأصل التخليق والتكليف صلاح والجزاء صلاح .

فخلاصة قول المعتزلة هو أن التكليف صلاح فى ذات حده كما وأن قدرة الإنسان على أعماله صلاح والجزاء صلاح . ولا يمكن أن يكون أصلح من ذلك إذ أن الله لايفعل إلا الأصلح . هذا فيما يتعلق بالحياة الأخلاقية . وموقف المعتزلة لايختلف عن ذلك فيما يتعلق بالطبيعة . ويذكر الخياط فى هذا الصدد قول قاسم الدمشقى المعتزلى ملخصا موقف المعتزلة فيقول : « إن قاسما كان يزعم أن الفساد فى الحقيقة هى المعاصى ، فأما مايفعله الله من القحط والجدب وهلاك الزرع فإنما ذلك فساد وشر على المجاز لا فى التحقيق بل هو فى الحقيقة صلاح وخير إذ كان الله جل ذكره إنما يفعله بخلقه نظرا لهم ليصبروا على مانالهم من ذلك فيستحقون الخلود فى الجنة وليذكرهم بما ينالهم من شدة ذلك شدائد القيامة وأليم عذابها فيزدجروا عن المعاصى فيسلموا من عذاب ذلك اليوم وليس يكون من نجى من العذاب بالنار وأورث الخلود فى الجنان فسادا ولا شرا بل هو نفع وخير وصلاح

---

(١) نفس المصدر ص ٤٠٤ ـ الخياط ،كتاب الانتصار ص ٨٥ (٢) نفس المصدر

فى الحقيقة [١] . فهذه النتيجة التى يصل إليها المعتزلة تتفق مع مبدأهم القائل بحكمة الله اللامتناهية. وهم يعززون هذه النتيجة المنطقية ببعض الآيات كقوله تعالى « وخلق الله السموات والأرض ولتجزى كل نفس بما كسبت » . فلما كان الخلق من الله وجب أن يكون هذا الخلق غاية فى الكمال مثل ما الصانع غاية فى الكمال [٢] ويلاحظون أن خلق العالم لا يعنى أن الله فى حاجة اليه بل بالعكس العالم من حيث هو مخلوق محتاج إلى خالقه . والعاقل يدرك ذلك .

٩ - تعريف الصلاح والأصلح

قالوا أن الصلاح ضد الفساد وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحا وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلا والمؤدى إلى السعادة السرمدية آجلا [٣]. أما الأصلح فهو إذا كان هناك صلاحان وخيران وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح [٤] . ولما كان كل شيء فى الطبيعة متجها نحو الصلاح العام ولما كان الصلاح العام هو غاية الخلق فيمكن أن نقول أنه أيضا صورة من الخير المطلق .

إن أثر أرسطو بين فى هذين التعريفين للصلاح وللأصلح . لما قال أرسطو أن الفعل سابق على القوة إطلاقا استنتج من ذلك أن المبدأ ليس القوة بل الموجود التام أى الفعل . وعند المعتزلة هذا الموجود التام هو الله . وكان قول أرسطو معارضا لقول من سبقه من اللاهوتين الذين وضعوا فى الأصل الليل والسديم (أى الاختلاط والقوة) زمنا غير متناه ولقول ديموقريطس وأنبادوقليس وأفلاطون الذين قالوا بحالة

---

(١) الخياط : انتصار ص ٨٥ (٢) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ٤٠١
(٣) نفس المصدر ص ٤٠٥ (٤) نفس المصدر

اتفاق وفوضى قبل حالة النظام [١]. ويقول أرسطو أن السموات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هى الحركة الدائرية ولكن المعتزلة تقول بعالم منظم كامل وكل مايحدث فيه فهو صلاح. فكأنهم أخذوا فكرة النظام فى العالم من أرسطو وفسروها تفسيرا يتفق وقولهم بأن الله كامل وكل ما يصنعه فهو كامل أيضا.

١٠ ـ هل يقدر الله على أن يظلم

يبدو هذا السؤال غريباً فى مذهب المعتزلة القائلين بأن الله كلى الكمال ؛ ولكنهم بالرغم من ذلك فحصوا هذا السؤال حتى يوضحوا فكرتهم عن الله ويجلوها.

من الجلى أنهم جميعا يردون أى فكرة تؤدى إلى الإعتقاد بأن هناك ظلما فى عمله تعالى وهم يرددون دائما بأن الله يفعل ما فيه صالح الخلق. فإذا بحثت المعتزلة هذا الموضوع فيكون ذلك من جهة القدرة فقط، وليس من جهة عمل الظلم فعلا من لدنه تعالى. فيكون الموضوع مجرد بحث نظرى. وعلى هذا الشكل نجد حلين مختلفين لهذا السؤال عند المعتزلة.

الحل الأول : القول بالقدرة

القائلون بها من المعتزلة هم أبو الهذيل العلاف وأبو موسى المردار وجعفر بن حرب وبشر بن المعتمر. وقولهم مؤداه أن الله يمكنه أن يفعل الظلم ولكنه لا يفعله أبدا وأوضح المردار حجتهم فى ذلك بقوله: إن الله يوصف بالقدرة على العدل وعلى خلافه وعلى الصدق وعلى خلافه، لأن هذه هى حقيقة الفاعل المختار أن يكون إذا قدر على فعل شىء قدر على

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٣٣

ضده وتركه[١] ولكن يضيف المردار إلى هذا قوله: ولو فعل تعالى مقدوره من الظلم والكذب لكان إلها ظالما كاذبا[٢] وهذا ما يناقض فكرة الله عند المعتزلة وتعريفهم له تعالى إذ يقولون إن ذات الله هى الكمال والظلم لا يقع إلا عن كائن غير كامل فإذن يستند أصحاب هذا الرأى على فكرة الاختيار عند الله ليقرروا أنه تعالى قادر على الظلم ؛ ولكنهم يعودون ويقولون أن الله لا يفعله . ويقول أبو الهذيل فى هذا الصدد : إن الله يقدر على الظلم والكذب ولكنه لا يفعلهما لقبحها وهو تعالى كامل لا يفعل القبيح[٣] . ويضيف جعفر بن حرب قوله : إن يسأل هؤلاء المعتزلة : أفعكم أمان من أن الله لا يفعل الظلم وهو قادر عليه ؟

(ا) قلنا: نعم هو ما أظهر من حكمته وأدلته على نفى الظلم والجور والكذب

(ب) فيستنتج من ذلك أن المعتزلة القائلين بقدرة الله على الظلم لأنه مختار لأفعاله يذهبون فى آخر الأمر إلى القول بأنه لا يفعل الظلم لأنه تعالى كامل ولأن الظلم قبيح فى ذاته . ولهذين السببين يقولون إن الله مع قدرته على الظلم لا يفعله .

الحل الثانى : القول بعدم القدرة :

يقول النظام وعلى الأسوارى والجاحظ والإسكافى إن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح وأحالوا أن يوصف الله بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال

---

(١) الخياط : الانتصار ص٦٦ (٢) البغدادى . الفرق بين الفرق ص١٥١

(٣) الشهرستانى . الملل على هامش ابن حزم ج١ ص٦١ — الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص٢٠٠ و٥٥٥ — ابن حزم . الفصل ج٤ ص١٤٧

وإلقائهم فى جهنم [١] لأن المخلوق العاقل فى رأيهم يقدر أن يفعل الشر كما يقدر أن يفعل الخير لأن إرادة الإنسان الحرة يمكنها أن تختار بين الخير والشر وهى تثاب أو تعاقب حسب ما اختارته من أعمال : ولكن لا يوجد هذا الاختيار فى قدرة الله ، لأن قدرته تعالى على قول هؤلاء المعتزلة لم تزل متجهة فقط نحو الخير المطلق . وللنظام حجته فى ذلك . فهو يقول : ان القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح وهو المانع من الاضافة اليه فعلا ففى تجويز وقوع القبيح من الله تعالى قبح أيضا ، فيجب أن يكون مانعا . ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم ، لأنه لو وصف بالقدرة عليه لكان عنده ميل إلى الظلم . وهذا الميل نقص وضعف مما يناقض ماهيته تعالى الكاملة . وخلافا لمن زعم من المعتزلة أن الله يقدر على أن يظلم ، يقول النظام إننا لا يمكننا أن نصف الله بهذه القدرة لأن ذاته تعالى لم تزل ثابتة وليس فيها أى ضعف أو عجز ، لذلك يقول النظام إن الله لا يقدر على أن يفعل لعباده فى الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، كما أنه لا يوصف بالقدرة على أن يزيد فى عذاب أهل النار شيئا ، ولا على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ، ولا أن يخرج أحدا من أهل الجنة ، وليس ذلك مقدورا له [٢] لأن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذى آفة . فالواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة [٣]. ثم هناك قول آخر شديد لأبى جعفر الإسكافى فى هذا الصدد إذ يقول أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التى أنعم الله بها عليها على أن الله ليس بظالم لها . والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص ٥٥٥ (٢) الشهرستانى الملل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٦١ (٣) الخياط . الانتصار ص ٢٧

بظالم . فليس يجوز أن يجامع دفوع الظلم منه ما دل لنفســـه على أن الظلم ليس يقع منه [١] .

هذان القولان : القول بقدرة الله على الظلم والقول بعدم قدرته تعالى عليه ، ولو أنهما مختلفان إلا أن النتيجة التي يصلان اليها واحدة وهى أن الله لا يظلم أبدا حتى ولو قدر على الظلم . إلا أن أصحاب القول الأول بنوا رأيهم على فكرة وجود الاختيار عند الله فى حين أن أصحاب القول الثانى لا يقولون بهذا الاختيار لأن الله فى زعمهم غير مختار وهو الكمال المطلق ، والاختيار تفضيل أمر على أمر وهذا ليس من خصائص الله تعالى . والذى جعل أصحاب القول الأول يتراجعون ويقولون إنه تعالى لا يأتى الظلم هو أن الظلم قبيح فى ذاته وأن الله كمال مطلق . فالفارق بين هؤلاء وهؤلاء فارق نظرى بحت .

١١ - هل يمنح الله قدرة للإنسان ؟

هل يمنح الله الإنسان والأشياء قدرة تمكنهما من عمل أعمال تفوق حدود طبيعتهما ؟ . إن دراسة النفس ودراسة العالم الطبيعى توضحان لنا الأعمال التى يأتى بها الإنسان والأعمال التى تفعلها الأشياء طباعا . فقط هنا نتتبع رأى المعتزلة فى هل يمكن للمخلوقات أن تتعدى قواها الطبيعية .

تميز المعتزلة فى المخلوقات الجواهر والأعراض وتقول أن حدوث الجواهر (أعنى الأجسام) [٢] خاضع لله وحده أما الأعراض فإنها تتبع

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٢٧

(٢) أنظر الباب الثانى الفصل الثالث

الجواهر طباعا . ولكن لم تتفق المعتزلة على مايجب اعتباره جوهرا وعلى مايجب اعتباره عرضا . فمثلا النظام يعتبر الألوان والطعوم والأصوات والحرارة الخ أجساما أعنى جواهر بينما بشر بن المعتمر يعتبرها أعراض . فإذا رأينا جميع المعتزلة متفقين على القول بأن الإنســان ليس فى امكانه حدوث الجواهر ولا التأثير عليها بل يمكنه أن يؤثر على الأعراض لزم أولا تحديد ماهو جوهر وما هو عرض . واختلف هــذا التحديد عند المعتزلة اختلافا ظاهريا فقط .

فيقول مثلا أبو الهذيل جائز أن يقدر الله عباده على الحركة والسكون والأصوات والالام وسائر مايعرفون كيفيته فأما الأعراض التى لايعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأرابيح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم على شيء من ذلك[1]. هذا القول يظهر لنا أهمية الاختيار عند الإنسان . إن حركاتنا وسكوننا والكلام الذى نبوح به وندرك معناه وكل مايترتب على ذلك من آلام أو لذة فهى أعمال نقدر عليها ونعرف كيفيتها وهى كلها أعمال خاضعة لارادتنا أما مالا ندرك كيفيته فإنه عرض خارج عن إرادتنا ويتطلب قدرة الله حتى يتحقق .

أما النظام فلا يقول إلا بعرض واحد وهو الحركة . والبارى جائز أن يقدر الإنسان عليها أما الأجسام فلا يقدر الله العباد عليهـــا . والنظام يعتبر الألوان والأرابيح والحرارة والبرودة والأصوات أجساما[1] .

---

(١) الأشعرى ، مقالات ص٣٧٨

فقول النظام قريب من قول أبى الهذيل لأنه عندما يقول النظام أن الانسان لايقدر إلا على الحركات فكأنه حصر أعمال الانسان الارادية فى الحركات وهذه الأعمال الارادية هى التى يعرف الانسان كيفيتها وهذا هو رأى أبى الهذيل بالتمام . وهما يقصدان من قولهما هذا أن الانسان قادر على أعماله كل القدرة بحيث أنه يعتبر مبتدعها مثل ما الله قادر على وجود الجواهر . ومسألة قدرة الانسان على أعماله هى الأساس الذى يبنون عليه المسألة الأخلاقية .

أما قول بشر بن المعتمر أن الله لم يخلق شيئا من الأعراض لا لونا ولا طعما ولا حرا ولا بردا ولا يابسا ولا جبنا ولا شجاعة ولا عجزا ولا مرضا ولا بصرا ولا عمى ولا سمعا ولا صمما أما الانسان فيستطيع كل ذلك بطبعه[١] فالخياط يرشدنا عن معنى هذا القول الذى نسب الى بشر . فيقول زعم بشر ان ما كان من الألوان يقع لسبب من قبل الإنسان فهو فعله (أعنى فعل الإنسان) فأما ما لا يقع سبب من قبله فذلك لله ليس له فعل فيه[٢] . ومعنى يقع بسبب من الانسان يعنى أن الانسان يسبب هذا اللون وذلك خلاف خلق اللون . فمثلا فى امكان الإنسان أن يخلط ألوان مختلفة ويسبب عن ذلك الأختلاط لونا جديدا فهو لا يعتبر مبدعا لهذا اللون إذ أنه توصل إليه بواسطة ألوان أخرى ليس له عليها أى قدرة فى وجودها وجاء اللون الجديد نتيجة الاختلاط الذى هو من فعل الإنسان . وهكذا لايختلف موقف بشر فى جوهره عن موقف باقى المعتزلة فيما يختص بهذه المسألة .

فلما قالت المعتزلة أن الإنسان ليست له قدرة على الأعراض فهذا معناه أنه يمكنه أن يجعل عرضا يؤثر على عرض ولا أنه قادر على إبداع

---

(١) البغدادى . اصول الدين ص٥٧ — ابن حزم . الفصل ج٤ ص ١٤٩ — الأشعرى . مقالات ص٣٧٧

(٢) الخياط . الانتصار ص٦٣

أعراض إذ أن العرض قائم بالجوهر وإذا قلنا أن الإنسان يخترع الأعراض فيلزم ذلك أن يخترع أيضا الجواهر وأصبح خالقا . وشتان هذا القول من قول المعتزلة فى التوحيد . كل ما فى الأمر هو أن المعتزلة تعترف للإنسان بالقدرة على توجيه تأثير عرض على عرض وبالقدرة على أعماله الإرادية وهى أيضا أعراض بالنسبة إلى الإنسان .

١٢ العلم بخلق الأعراض

تقول المعتزلة أن الأعراض تصدر طباعا عن الجواهر . فمثلا التسخين يصدر طباعا عن النار والتبريد عن الثلج . فعندما يوجد الله الجواهر تصدر عنها الأعراض طباعا بدون فعل الله . فلا يوجد الله الأعراض مباشرة بل الجواهر فقط : ويذكر الأشعرى قول معمر فى هذا الصدد وهو أيضا قول المعتزلة أجمع [١] فيقول : يزعم معمر أن الله لا قادر إلا على الجواهر وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها وأنه ما خلق حياة ولا موتا ولا صحة ولا سقما ولا قوة ولا عجزا ولا لونا ولا طعما ولا ريحا وأن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها وأن من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ومن قدر على السكون قدر أن يسكن كما وأن من قدر على الارادة قدر أن يريد [٢] .

لما قالت المعتزلة أن الله لا يصنع مباشرة الأعراض هل معنى هذا القول أن لا قدرة لله عليها بتاتا ؟ كلا لأن الجواهر التى تقوم بها الأعراض خاضعة مباشرة لفعل الله من حيث وجودها فتكون الأعراض خاضعة لفعل الله

---

(١) أنظر الباب الثانى الفصل الأول الخاص بالعدم (٢) الأشعرى : مقالات ص ٥٤٨

بطريق غير مباشر بواسطة الجواهر [١] . واستنتجت المعتزلة من قولها بأن الأعراض تابعة مباشرة للجواهر قولها بأن الله لا يوصف بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده ومحال أن يكون مقدور واحد لقادرين [٢] . ومعتزلة بغداد تؤكد على هذه النقطة المهمة وتقول : لا يوصف الله بالقدرة على فعل عباده ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه [٣] وذلك لأنه لا يوجد أى تشابه بين الجواهر المخلوقة وذات الله . والله يمنح الوجود فقط للذوات المعدومة [٤] والأعراض تصدر عن هذه الذوات . فلا يجوز أن تكون صادره عن الله وإلا أصبح بينها وبين البارى شبه . والمعتزلة تنفى كل شبه بين الله والمخلوقات . لذلك لا ندهش عندما نرى معتزلة بغداد يقولون أن الله لا يوصف بالقدرة على أن يخلق ايمانا لعباده يكونون به مؤمنين وكفرا لهم يكونون به كافرين وعصيانا لهم يكونون به عاصين وكسبا يكونون به مكتسبين [٥] واذا جوزوا الوصف لله بالقدرة على أن يخلق حركة يكون بها العباد متحركين وأرادة يكونون بها مريدين زعموا أن الحركة التى يفعلها الله مخالفة للحركة التى يفعلها الانسان وأن الانسان لو أشبه فعله فعل الله لكان شبيها لله [٦] . وهكذا تثبت معتزلة بغداد قول ابى الهذيل القائل : لا تشبه أفعال الانسان فعل الله على وجه من الوجوه [٧] .

فقط قال الشحام أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده وأن حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين لله وللإنسان فإن فعلها القديم

---

(١) أنظر الفصل الخاص بالعدم
(٢) الأشعرى . مقالات ص ٥٤٩
(٣) الأشعرى مقالات ص ٥٥٠
(٤) أنظر الفصل الخاص بالعدم
(٥) الأشعرى مقالات ص ٥٥٠
(٦) نفس المصدر
(٧) نفس المصدر ص ٥٥١

كانت اضطررا وأن فعلها المحدث كانت اكتسابا [١] والفعل المكتسب يصبح طبيعيا فى من يفعله فكأن أفعال العباد تصدر طباعا عنهم فقول الشحام لا يختلف فى جوهره عن قول المعتزلة .

وبالاختصار تميز المعتزلة بين ماهية الله وماهية المخلوقات ولا تقول إلا بشبه واحد بينهما وهو الوجود الذى يمنحه الله للمعدوم والأعراض تصدر طباعا من الجواهر المخلوقة ولذلك قالت المعتزلة أن الله لا يفعل أعراض الجواهر مباشرة .

صعوبة

لما كان علم الله وقدرته وارادته هى ذاته تعالى ولما كانت ذاته مختلفة تماما عن الجواهر المخلوقة فكيف يمكنا أن نقول أن الله عالم بأرادات الانسان الحرة ؟ ووجه الأشعرى إلى استاذه الجبائى هذا السؤال : ما معنى الطاعة عندك ؟ فقال الجبائى : هى موافقة الأمر . فسأله عن قوله فيها . فقال الجبائى حقيقة الطاعة عندى موافقة الإرادة وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه . فقال الأشعرى : يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله مطيعا لعبده إذا فعل مراده ؟ [٢] — أوضحنا العلاقة بين قدرة الله وأرادة الانسان الحرة فى هذا الفصل رقم ٧ .

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٥٤٩ (٢) البغدادى . الفرق بين الفـرق ص ١٦٧

الفصل الرابع

إرادة الله

الفعل الإرادى عند الإنسان يشتمل على إدراك غاية يصل إليها وعلى مشاورة، حيث أن بواعث كثيرة تبدو أمام الإنسان، وعلى عزم، أعنى اختيار باعث من ضمن هذه البواعث، وهذا الاختيار يضع حداً للمشاورة، وأخيرا على تنفيذ أو عمل — لكن الله الكلى الكمال لايعرف المشاورة لأنها دليل على الضعف إذ أنها تشمل التردد، لذلك كانت إرادته تعالى تختلف كل الاختلاف عن إرادتنا.

١ — تعريف المعتزلة لإرادة الله

إرادة الله فى مذهب المعتزلة من الاعتبارات الذهنية التى يقولون بها مثل العلم والقدرة، والتى لاتوجد حقيقة لأن ماهية الله بسيطة وكاملة. وبناء على ذلك تكون الإرادة هى ذات الماهية أعنى أنها قديمة لامتناهية وكاملة — لذلك يقول النظام والكعبى أن الله غير موصوف بالإرادة على الحقيقة وإن ورد الشرع بذلك. فالمراد بكونه تعالى مريداً لأفعاله أنه خالقها ومنشئها وإن وصف بكونه مريدا لأفعال العباد، فالمراد بذلك أنه آمر بها، وإن وصف بكونه مريدا فى الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط[1] — وهكذا ترد المعتزلة إرادة الله إلى علمه أعنى إلى ماهيته. وإذا قال النجار

---

(١) الشهرستانى. نهاية الأقدام ص٢٣٨ — الملل والنحل ج١ ص٦٢ — البغدادى. الفرق بين الفرق ص١٦٦

« يعنى كونه تعالى مريدا أنه غير مغلوب ولا مستكره » [١] فإنه يكرر قول النظام على شكل آخر ، لأنه لا يوجد فى الله ولا خارجا عنه تعالى أى مؤثر يرغمه على العمل ، إذ أن علمه تعالى هو أيضا قدرته وإرادته — ويوضح الجاحظ خصائص الفعل الإرادى بقوله : مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو مريد وإذا مالت نفسه إلى فعل الغير سمى ذلك الميلان إرادة [٢] ولكن فى الله لا يوجد مثل هذا الميلان ، لأن علمه لامتناهى وكامل ، فلا يمكننا إذن التكلم عن إرادة الهية مثل إرادتنا — إن الله مريد بالمعنى الذى يعطيه الجاحظ لهذا اللفظ أنه يحقق علمه - ويزيد الكعبى على كل ذلك بقوله إنما دل على الاختصاص على الإرادة فى الشاهد لأن الفاعل لا يحيط علما بكل الوجوه فى الفعل ولا بالمغيب عنه ولا بالوقت والمقدار ، فاحتاج إلى قصد وعزم وإلى تخصيص وقت دون وقت ، ومقدار دون مقدار . والبارى تعالى عالم بالغيب مطلع على سرائره وأحكامه فكان علمه بها مع القدرة عليها كافيا عن الارادة والقصد إلى التخصص ، وأنه لما علم أنه يختص كل حادث بوقت وشكل وقدرة فلا يكون إلا ما علم ، فأى حاجة له إلى القصد والإرادة ؟ [٣] وننتهى من هذا كله إلى أن إرادة الله هى علمه أعنى ذاته .

٢ - هل يريد الله بإرادة حادثة ؟

يذكر البغدادى عن الكعبى أنه قال أن البصريين والبغداديين من المعتزلة

---

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ٢٣٨ (٢) نفس المصدر ص ٢٣٩

(٣) المصدر نفسه ص ٢٤٠

زعموا أن الله مريد على الحقيقة غير أن البغداديين قالوا أنه لم يزل مريد بأرادة أزلية وزعم البصريون أنه مريد بأرادة حادثة لافى محل . وخرج الكعبي والنظام وأتباعهما عن هذين القولين وزعموا أنه ليست لله إرادة على الحقيقة وزعموا أنه إذا قيل أن الله أراد شيئا من فعله فمعناه أنه فعله وإذا قيل أنه أراد من عنده فعلا فمعناه أنه أمر به [١] ومعتزلة البصرة الذين قالوا أن لله أرادة حادثة هما بشر بن المعتمر ومعمر وذلك يتضح مما يذكره الشهرستانى عن الكعبي إذ يقول : «حكى الكعبي عن بشر بن المعتمر أنه قال ارادة الله تعالى فعل من أفعاله وهى على وجهين صفة ذات وصفة فعل فاما صفة الذات فهو جل وعز لم يزل مريدا لجميع أفعاله ولجميع طاعات عباده . . وأما صفة الفعل فان أراد بها فعل نفسه فى حالة احداثه فهى خلق له وهى قبل الخلق لأن ما به يكون الشىء لا يجوز أن يكون معه وان أراد بها فعل عباده فهو الأمر به [٢] ويذكر الشهرستانى عن الكعبي أيضا أنه (أى الكعبي) حكى عن معمر « أن الارادة من الله للشىء غير الله وغير خلقه للشىء وغير الأمر والاخبار والحكم » [٣]

فكأن فقط معمر من معتزلة البصرة وصاحبه بشر بن المعتمر — وهو مؤسس فرع بغداد — نوها إلى ارادة حادثة فى الله . ولكن يتضح من قول الكعبي انهما يميزان بين الارادة الأزلية التى هى من صفات الذات وهى قديمة مثل العلم والقدرة وتردها المعتزلة إلى الذات نفسها وبين الارادة المتعلقة بالخلق وهى من صفات الفعل [٤] . ويفسر لنا الشهرستانى قول

---

(١) البغدادى . الفرق بين الفرق ص١٦٦ (٢) الشهرستانى . الملل ج١ ص٧١

(١) نفس المصدر ج١ ص٧٣ (٤) أنظر الفصل الاول (صفات الذات وصفات الفعل)

معمر وبشر هكذا : « قالت المعتزلة القائلون بأرادات حادثة أن البارى مريد لأفعاله الخاصة بمعنى أنه قاصد إلى خلقها على ما علم وتتقدم أرادته على المفعول بلحظة واحدة ومريد لأفعال المكلفين ما كان منها خيراً ليكون وما كان منها شراً لأن لا يكون وما لم يكن خيرا ولا شرا ولا واجبا ولا محظورا وهى المباحات فالرب تعالى لا يريدها ولا يكرهها . ويجوز أن تتقدم ارادته وكراهته على أفعال العباد بأوقات وأزمان »[1]

يلاحظ أن المعتزلة الذين يبدو أنهم قالوا بأرادة حادثة فى الله لا يقصدون إلا صفات الأفعال وهذه الصفات متعلقة بالمحدثات ولكن الجزء الأخير من كلام الشهرستانى وقوله « ويجوز أن تتقدم ارادته وكراهيته على أفعال العباد بأوقات وأزمان » جاء بمثابة استدراك من هؤلاء المعتزلة . إذ لا يمكن أن يشذ بعض المعتزلة عن الباقين فى أصل من أصول الاعتزال وهو التوحيد ومعناه عندهم نفى الصفات عن الله وردها كلها إلى الذات والقول بأن الذات قديمة — وإذا كانت هناك مرادات تتحقق فى أوقات وأزمنة معينة فهذا لا يعنى أن الله اكتسبها من الأشياء ذاتها بل ارادته سابقة عليها . ولما كانت ارادة الله - عند المعتزلة - هى ذاته فالارادة قديمة مثل الذات . والمحدث الذى يتحقق فى الزمان هى الاشياء المرادة .

أما إذا قال بعض المعتزلة أن الله يريد بأرادة حادثة لا يمكن أن يعنى هذا القول أن هـذه الارادة مكتسبة وإلا لم يعد الله كاملا لا متناهيا كما عرفوه وفى ردهم على الرافضة القائلة بحدوث علم الله وأرادته ما يثبت لنا

---

(١) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص٢٤٨

كفاية موقفهم من هذه المسألة ويؤكد لنا أنه من المستحيل على أى معتزلى أن يقول بأرادة حادثة فى الله . فيجب أن نؤل هذه الأقوال المحفوظة لنا عن طريق مؤرخى الفرق تأويلا يتفق وروح الاعتزال وأصوله الثابتة . ولما اتضح لنا أن المعتزلة نفت جميع الصفات عن الله وردتها إلى الذات فلا يجوز أن نقبل قولا يناقض هذا الأصل وأن ننسبه إلى بعض المعتزلة لأنه لو قالوا به فعلا لم يبقوا معتزلة .

٣ أرادة الله وخلق العالم

تقول المعتزلة إن خلق العالم متعلق بارادة الله ، وهذه الإرادة هى من صفات الأفعال . لكن بعض معتزلة فرع البصرة مثل بشر بن المعتمر ومعمر كانوا يقولون إن هذه الصفة حادثة لأن موضوعها — وهو العالم المخلوق — حادث بينما البعض الآخر كان يقول إن هذه الصفة أزلية . حيث أنها تتعلق بماهية الله وهذه أزلية — ولكن جميع المعتزلة متفقون على أن هذه الارادة — أزلية كانت أم حادثة — سابقة على خلق العالم . فعليه يكون العالم إما أزليا وإما حادثا —

لنتعقب أقوال المعتزلة فى هذا الموضوع الدقيق . يقول أبو الهذيل إن خلق الشيء الذى هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره وهو إرادته تعالى له وقوله : كن — والخلق مع المخلوق فى حاله وليس بجائز أن يخلق الله شيئا لا يريد ولا يقول له : كن . ويضيف أبو الهذيل على ذلك قائلا أن خلق العرض وخلق الجوهر هو غيرهما . ويقول أخيرا إن الخلق الذى هو إرادة وقول لا فى مكان [1] من هذا القول يتضح أن الخلق هو

---

(١) الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ٣٦٣

بداية الوجود الذى يمنحه الله لشىء كان غير موجود . ثم أن هذا الخلق يتميز تماما من الشىء الذى كان فى حالة العدم قبل خلقه — فيكون الخلق متعلقا بأرادة الله التى تتحقق فى وقت ما ويصبح هذا الوقت بداية الوجود من الضرورى أن نبين أن أبا الهذيل كان يؤكد الفرق الموجود بين ارادة الله لخلق الشىء وبين هذا الشىء المخلوق الذى هو موضوع الارادة . إن هذه الإرادة فى زعمه (وهى منبع الخليقة) لا توجد فى محل . وسبب ذلك أن الله لا يشغل محلا لأنه غير مادى ، فعليه لا يمكن أن تكون أرادته فى مكان لأن المادة فقط تشغل حيزا . ولكن موضوع هذه الإرادة مادى وهو الخليقة . فهى تشغل مكانا معينا . ومن هنا قامت المشكلة العويصة المتعلقة بطبيعة العالم المخلوق وطبيعة الله : إنهما الطبيعتان مختلفتان كل الاختلاف ومتميزتان تمام التميز : الواحدة منهما وهى الطبيعة الآلهية تمنح الوجود فقط للأخرى التى هى الطبيعة المادية — وماهية العالم المخلوق خلاف ماهية الله

ويقول النظام من جانبه أن الخلق متعلق بأرادة الله ، والخلق هو منح الوجود اعنى تكوينه[1] — وهكذا يميز النظام إرادة الله عن موضوع هذه الإرادة وهو العالم المخلوق . ولكن النظام لا يقول أن هذه الإرادة متميزة عن ماهية الله . وبناء على ذلك تكون هذه الإرادة فاعلة منذ الأزل فمسألة خلق العالم مرتبطة ارتباطا وثيقا بمسألة إرادة الله .

٤ - المعتزلة والمذهب الحلولى :

إن المعتزلة مجمعة على تمييز أرادة الله عن موضوع هذه الإرادة . وهكذا

(١) المصدر نفسه ص ٣٦٥

يقررون موقفهم ضد المذهب الحلولى . والأشعرى يؤكد موقف المعتزلة هذا كلما ذكر أحد رؤسائهم مثل معمر وبشر بن المعتمر والمردار والجبائى[١] فنجد مثلا فى مقالاته هذا القول : يزعم معمر أن خلق الشىء غيره . وكان بشر بن المعتمر يزعم أن خلق الشىء غيره ، وأن الخلق قبل المخلوق وهو الأرادة من الله للشىء — وكذلك كان يزعم المردار . وهذه كلها أقوال واضحة تنفى المعتزلة بمقتضاها كل مذهب حلولى أو كل مايؤدى إلى الاعتقاد بوحدة الوجود .

٥ - أرادة الله والشرع

كما أن المعتزلة تقول أن الخلق متعلق بأرادة الله كذلك يقولون أن الشرع (القانون الخلقى) متعلق بهذه الأرادة أيضاً . إذا هم قالوا إن الأرادة توافق الأمر[٢] فأنهم يميزون أيضاً هذه الإرادة عن الشريعة التى تأمر بها . ويقول ابو الهذيل بهذا الصدد إن أرادة الله للأيمان هى غيره وغير الأمر به[٣] فعليه إذا قلنا الله يريد شيئا وجب علينا أن نميز بين أرادته تعالى وموضوع هذه الأرادة . ولأرادة الله موضوع حتما ، لذلك قالت المعتزلة إن الله يريد الشريعة . لكن هل الشريعة تكتسب قيمتها الخلقية من أرادة الله أم هذه القيمة موجودة ضمناً فى الشريعة نفسها ؟ نكتفى هنا بقولنا إن المعتزلة كانت تزعم أن الخير خير فى ذاته وأن الشر شر فى ذاته وليس بموجب أرادة الله . والله يريد الخير ويأمر به لأنه خير فى ذاته ، وينهى عن الشر لأنه شر فى ذاته . فالله لا يختار جزافا أمورا ويقول عنها أنها خير أو شر ،

---

(١) المصدر نفسه ص ٣٦٤ — ٣٦٦ (٢) اليافعى : مرهم العلل المعضلة ص ١٠٠

(٣) الأشعرى . مقالات الاسلاميين ص ٥١٠

لا بل هذه الأرادة الكلية الكمال تميل طبعا نحو الخير وتنفر طبعا من الشر
وهكذا يكون خلق العالم متعلقاً بأرادة الله ، والشريعة أيضا متعلقة بهذه الأرادة ، ولكن هذه الأرادة وأن مالت طبعا نحو الخير لا تختار جزافا ما هو خير وتأمر به ، بل أنها تأمر بما هو خير فى ذاته .

٦ ـ أرادة الله وحرية الأنسان

يريد الله الخير لذاته ويأمر به ولا يمكنه أن ينتج الشر ، بل إن الله ترك الإنسان حرا أن يخضع أولا يخضع لأرادته تعالى وهى أرادة الخير . فالشر إذن يأتى من كائن حر الأرادة يمكنه أن يختار الخير أو الشر بينما الله تعالى الكلى الكمال لا يمكنه أن يريد أو يختار ما هو نقص وعدم كمال مطلق لأن أرادته هى علمه وعلمه هو ذاته وذاته كاملة . هكذا تميز المعتزلة أرادة الله عن إرادة الإنسان .

فرد جميع صفات الله إلى ذاته تعالى جعل المعتزلة تنظر إلى العلم والقدرة والأرادة نظرة تختلف كل الاختلاف عن هذه الصفات فى الأنسان . وهذا أمر طبيعى ومنطقى يتفق تماما وتعريفهم لله تعالى إذ يقولون أنه كمال لامتناهى وكل صفة فيه مجرد زعم ومجرد اعتبار ذهنى ليس إلا .

الفصل الخامس

عدل الله ولطفه تعالى

الله عادل بالنسبة إلى مخلوقاته العاقلة وليس بالنسبة إلى نفسه . فالعدل من صفات الأفعال فى الله[١] . والعدل معناه منح الكائن العاقل الحر ثوابا أو عقابا حسب أعماله ونياته . وعدل الله متعلق بقدرته تعالى وهذه القدرة لم تزل متجهة نحو ما فيه صلاح الخلق وخيره . فعدله أيضا فيه صلاح للخلق ولما كان الله هو الذى يطبق هذا العدل فهل هو يبتغى شيئا منه ؟ وهل هو صارم فى عدله ؟ هذا ما بحثته المعتزلة .

١٠ - الله يفعل العدل طباعا - وهو لم يزل عادلا

هذا القول يستنتج حتما من تعريف المعتزلة لله حيث تقول أنه الكمال المطلق . والظلم لا يجوز أن يقع منه إذ أن الظلم — حسب قول النظام — ليس يقع إلا من ذى آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به والجهل والحاجة دالان على حدث من وصف بهما ويتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا[٢] ولما كان الله كله كمال فلا يمكن أن يأتى الشر منه وإلا لم يعد إلها . والعدل يطبق على من فى امكانه فعل الضدين أعنى الخير والشر . فالشر لا يصدر إلا من كائن عاقل مختار محدث[٣] . ولما كان العدل يطبق على أفعال محدثه فهل هو أيضا حادث فى الله ؟

---

(١) انظر الفصل الأول رقم ٧ . صفات الذات وصفات الأفعال (٢) الخياط . الانتصار ص ٤٤ (٣) تقول المعتزلة أن الأنسان متى نضج عقله أدرك الخير والشر وذلك قبل أى تنزيل . وأن الخير خير فى ذاته والشر شر فى ذاته

قبل الرد على هذا السؤال نذكر هنا رأى المعتزلة فى صفات الله من حيث هى اعتبارات ذهنية مناسبة لنا . هذه الصفات قديمة لأنها هى الذات والعدل من صفات الأفعال أعنى من الصفات التى تتعلق بأشياء محدثة ، وصفات الأفعال قديمة بالنسبة إلى الله ولكن مقدورات هذه الصفات — مثل العدل هنا — تتحقق فى الزمان . فالله لم يزل عادلا ولكنه يطبق عدله عند ظهور الشر من الكائن العاقل المحدث المختار لأفعاله . كما أنه لم يزل قادرا على خلق العالم ولكن العالم خلق فى الزمان . فوجود العالم لا يزيد فى قدرة الله على خلقه ولا فى علمه لأن كل ما اتصف الله به هو ذاته تعالى . والمعتزلة ترجع دائما إلى هذا الأصل فى التوحيد وهو أن الله ذات فقط وكل ما نطلقه عليه من صفات ما هو إلا أوجه لذات واحدة بسيطة لا قسمة فيها ولا كثرة .

٢ - اللطف الالهى

هل يطبق الله عدله بكل صرامة ؟ إن جواب المعتزلة على هذا السؤال واضح إذ يقولون أن الله لا يمكنه أن يهب الكافر لطفا ليؤمن ويستحق النعيم [١] وذلك لأنهم يقولون أن الاستحقاق متعلق بأرادة الأنسان الحرة والانسان يصل إلى معرفة الشريعة عندما ينضج عقله فالعدل كل العدل أن يحاسب حسب أعماله . ولكن ألا يمكن لله أن يخفف وطأة عدله بلطف من عنده ؟

تقول المعتزلة أن مثل هذا اللطف الالهى يبدو خرقا للقوانين الخلقية

---

(١) ابن حزم . الفصل جـ٤ ص١٤٦

وهى أحسن قوانين ممكنة : إذا استحق الكافر أو الفاسق عقابا فما معنى الكلام باللطف الذى يمنحه الله للفاسق أو للكافر حتى يرد ويتجنب العقاب العادل ؟ إن مثل هذا اللطف يكون خرقا لعدل الله . هذه هى وجهة نظر ابى الهذيل حيث يقول : إذا فعل الله ما دون ما هو قادر عليه فهذا فساد وعجز [1] وهى أيضا وجهة نظر النظام إذ يقول : ان ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل وان ما فعل من اللطف لا شىء أصلح منه ولا يقال يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل ولا يقال يقدر على دون ما فعل أن يفعل لأن فعل ما دون نقص . ولا يقال يقدر على ما هو أصلح لأن الله لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلا [2] فمنح لطف للكافر يكون امتيازا وانعاما وخرقا للقوانين . وإذا كان الله يعلم أن هذا اللطف هو أصلح للانسان لكان قد فعله . ويستخلص المعتزلة من ذلك قولها ان الله لا يمكنه أن يزيد فى نعمه بأن يأتى بلطف لأن الزيادة فى الصلاح حركة نحو الكمال والله لم يزل ثابتا

٣ - معنى لطف الله

يشاطر الجبائى قول ابى الهذيل والنظام هذا فى اللطف وهو أيضا قول جميع المعتزلة . فقط يحاول الجبائى أن يفسر معنى اللطف ، تفسيرا يتفق وكمال الله . فيقول : « ان الله لم يدخر عن عباده شيئا مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف لأنه قادر عالم جواد حكيم لا يعجزه الاعطاء ولا ينقص من خزائنه . وليس هو الأصلح هو الألذ

---

(١) الأشعرى : مقالات ص٥٣٦ (٢) نفس المصدر

بل هو الأجود فى العاقبة والأصوب فى العاجل وإن كان ذلك مؤلما مكروها وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية - والتكاليف كلها الطاف وبعثه الأنبياء وشرع الشرائع وتمهيد الأحكام والتنبيه على الطريق الأصوب كلها ألطاف [١] فالله لطيف نحو عباده أجمعين لما يبعث اليهم الأنبياء وينبههم على الطريق الصواب وهذا اللطف ليس بأمتياز يمنحه الله للانسان دون الآخر بل انه لطف شامل الجميع وهذا ما يتفق وعدله تعالى

بينما نجد المعتزلة مجمعة على أن لالطف عند الله لو فعله بمن لايؤمن لآمن أعنى أن الله لايمنح لطفه استثنائيا للافراد - نرى بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب يقولان أن الله يقـــدر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن [٢]. وبمعنى آخر أن الله يقدر أن يمنح لطفة لبعض عباده. وهمايتكلمان عن ذلك كمجرد امكان ولكن يعقبان على قولهما بهذا القول: ان فعل الله هذه اللطيفة بمن علم أنه لا يؤمن لم يكن يستحق من الثواب على الإيمان ما يستحقه إذا لم يفعلها به [٢] كأن من آمن بدون هذا اللطف كان ثوابه أكبر من ثواب الذى آمن بواسطته. ثم يضيف بشر وجعفر قائلين أن الله غير ملزم بمنح هذا اللطف.

فموقف المعتزلة من مسألة العدل واللطف واضح وهو يرتكز على تعريفهم لله بأنه ذات كاملة. فهـــو لا يعمل إلا الأصلح لعباده ويطبق عدله على من يستحقه.

---

(١) الشهرستانى: الملل جـ١ ص٨٤ و٨٥ (٢) الأشعرى: مقالات ص٥٧٣

الفصل السادس

كلام الله

نعرض هنا الحجج التى تعزز بها المعتزلة موقفها من مسألة خلق القرآن . والشهرستانى يعرض هذه الحجج عرضا وافيا .

١ - هل كلام الله قديم ؟ حجج المعتزلة فى القول بخلق القرآن

تجيب المعتزلة بالنفى القاطع على هذا السؤال محتجة لذلك بقولها : لو كان كلامه تعالى أزلياً وجب اثبات أمر ونهى وخبر واستخبار فى الأزل وهذا محال للأسباب الآتية :

أولا : من حكم الأمر أن يصادف مأمورا ولم يكن فى الأزل مخاطب متعرض لأن يحث على أمر ويزجر عن آخر - هذا من جهة - ومن جهة أخرى يستحيل كون المعدوم مأمورا فمن المحال أن يكون أمر الله أزليا . ثم لكل أمر آمر ومأمور فإن لم يكن هناك مأمور لينفذ الأمر يكون من المحال أن يوجد آمر وعندما يظهر من فى امكانه تنفيذ الأمر حينئذ تظهر إرادة الآمر .

ثانيا : ان الكلام مع نفسه من غير مخاطب سفه فى الشاهد والندا لشخص لا وجود له من أمحل ما ينسب إلى الحكيم .

ثالثا : إذا قلنا أن كلام الله قديم أصبح من صفاته تعالى والمعتزلة ترد جميع الصفات إلى الذات يلزم من ذلك أن يكون الكلام متشابه لاتغير فيه

ولا تبدل . ولكن فى هذه الحالة كيف نفسر أن الخطاب مع موسى غير الخطاب مع النبي وأن مناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة ويستحيل أن يكون معنى واحد (وهو الكلام هنا) هو فى نفسه كلام مع شخص على معان ومناهج وكلام مع شخص آخر على معان ومناهج أخر ثم يكون الكلامان شيئا واحدا ومعنى واحدا .

رابعا : أن الخبرين عن أحوال الأمتين مختلف لأختلاف حال الأمتين وكيف يتصور أن تكون حالتان مختلفتين فيخبر عنهما بخبر واحد وكيف يكون الخبر أمرا ونهيا وكيف يكون أمر ونهى خبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا لأنه إذا كان الكلام واحد رفعت أقسامه ولا يعقل كلام إلا وان يكون إما أمرا ونهيا وإما خبرا واستخبارا

ثم أن المعقول من أقسام الكلام ذوات مختلفة وحقائق متباينة فإن القصة التى جرت ليوسف واخوته غير القصة التى جـرت لآدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى . فالخبر عما جرى فى حق شخص كيف يكون عين الخبر الذى جرى فى حق شخص آخر والأوامر والنواهى التى توجهت على قوم فى دور نبى مخصوص غير الأوامر التى توجهت على قوم آخر فى دور آخر فكيف يمكن القول باتحاد الأخبار كلها على اختلافها فى خبر واحد ؟ والقول باتحاد الأوامر على تفاوتها فى أمر واحد . ثم كيف يمكن الجمع بين معنى الخبر وحقيقته أنه خبر عما كان أو سيكون من غير اقتضاء وطلب وبين معنى الامر وحقيقته أنه اقتضاء وطلب لأمر لم يكن حتى يكون فليس فى الخبر حكم واقتضاء وليس فى الأمر خبر وانباء وبين النوعين فرق ظاهر فكيف يمكن القول باتحادهما . نعم هما يتحدان فى حقيقة الكلامية ولكنهما

يختلفان بالنوعية كالحيوانية والانسانية والعرضية واللونيـة فمن رد الكلام بأنواعه وأقسامه إلى الخبر فقد أبطل الاقتضاء وعطل الحكم والطلب [١]

خامسا : أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة وهى مقروؤة مسموعة على التحقيق ولها مفتتح ومختتم وأنه معجزة الرسول دالة على صدقه ولا تكون المعجزات إلا فعلا خارقا للعادة . وكان السلف يقولون يا رب القـرآن العظيم يا رب طه يا رب يس وانما سمى القرآن قرآنا للجمع من قولهم قرات الناقة لبنها فى ضرعها والجمع انما يتحقق فى المفـترق ، والكلام الأزلى لا يوصف بمثل هذه الأوصاف .

ومما أجمعت عليه الأمة أن كلام الله بين أظهرنا نقـــرأه بألسنتنا ونمسه بأيدينا ونبصره بأعيننا ونسمعه بآذاننا وعليه دلت النصوص «وأن أحد من المشركين استجـارك فأجره حتى يسمع كلام الله لا يمسه إلا المطهرون» . وتستنتج المعتزلة من كل ذلك قولهـــا : والصفة الأزلية كيف توصف بما وصفنا ؟ [٢]

يتضح من كل هذا الكلام الذى يذكره الشهرستانى عن المعتزلة أن موقفهم من صفات الله لا يتغير أبداً : انهم يقولون أن هـــذه الصفات هى مجرد اعتبارات ذهنية مناسبة لنا فقط وليس لها وجود حقيقى فى الله وما نطلق عليه اسم صفات هو فى الحقيقة الذات اللامتناهية الكاملة المطلقة. ولا تدخل المعتزلة كلام الله فى صفات الذات كما تفهم هى هذه الصفات. وذلك للأسباب

---

(١) الشهرستانى نهاية الأقدام ص٣٠١ و٣٠٢ وأيضا ص٢٧٩

(٢) المصدر نفسه ص٣٠٩

التى عرضناها وكلها أسباب مرتكزة على المنطق - لذلك قالت المعتزلة بخلق القرآن ولكن من هذا القول تتفرع مسائل وأهمها :

٢ - كيف يتكلم الله

لما استحال المعتزلة القول بقدم الكلام قالت أنه يحدث عند حدوث المخاطب فى الوقت الذى يصل الخطاب اليه - وذلك خلاف ما يزعمه الحنابلة القائلة ان الكلام قديم .

ولكن أى كلام يخلق الله ؟ قال مشايخ المعتزلة أن الله لم يخلق الكلام أعنى أنه لم يخلق كل كلمة بذاتها وبلغة معينة مثل ما زعم السلف والحنابلة بل أنه يخلق ما يوجب الكلام أعنى الفكرة التى سيعبر عنها بواسطة كلام من أى لغة . لذلك قالت المعتزلة أن الكلام فعل الجسم بطباعه : فاذا تكلم النبى العربى باللغة العربية فالكلام بهذه اللغة فعل طبيعى له ولكن الفكرة التى يعبر عنها بهذه اللغة موحى له بها من الله . فيكون كلام النبى - أعنى صورة القرآن ولغته العربية - فعل للنبى بطباعه ؛ أما الموحى به - اعنى جوهر الكلام فمن الله . لذلك يقول معمر أن الله ليس بمتكلم فى الحقيقة ولا مكلم [١] . ويقول الجبائى : لا يوصف الرب بأنه متكلم لأن معنى متكلم أنه فعل الكلام [٢] .

فيميز المعتزلة بين مادة أو جوهر الكلام وصورته : المادة من الله اعنى الهام الهى ولكن الصورة - أعنى اللغة - فهى فعل من يتكلم .

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ٢١٦

(٢) المصدر نفسه ص ٥٥٠

٣ - مكان الكلام

يقول ابو الهذيل أن بعض كلام الله لا فى محل وهو قوله « كن » وبعضه فى محل كالأمر والنهى والخبر والاستخبار [١] . وقال الاسكافى : يجوز أن يقال أن الله يكلم العباد ولا يجوز أن يقال أنه يتكلم فهو مكلما وليس متكلما لأن لفظ متكلم يوهم أن الكلام قام به ولفظ مكلم لا يوهم ذلك [٢] . ولما كان كلام الله حادثا فلا يمكن أن يكون الله محلا له وإلا قلنا بوجود الحادث فيه وهذا محال . ولكن إذا قلنا أن الله يوجه كلامه فقط إلى مخلوقه يصبح المخلوق محلا لهذا الكلام الحادث . ويمثل الاسكافى لذلك بقوله أن لفظ متحرك يقتضى قيام الحركة به (بهذا المتحرك) كذلك إذا قلنا أن الله متكلم دل ذلك على قيام الكلام به [٢] .

فلما قالت المعتزلة أن كلام الله حادث وجب البحث عن محل لهذا الكلام خارج الله إذ أن الله - وهو الكمال المطلق والقديم - لا حادث فيه ولا يمكنه أن يكون محلا للحادث . وقال أبو الهذيل ان الكلام مخلوق وهو عرض وأنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته وكذلك اذا كتبه كاتب وجد مع كتابته وكذلك اذا حفظه حافظ وجد مع حفظه فهو يوجد فى الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة [٤]

لكن النظام يميز بين كلام الإنسان وهو عنده عرض لأنه حركة - ولا عرض عند النظام الا الحركة - وكلام الخالق وهو عنده جسم وذلك الجسم

---

(١) الشهرستانى . الملل والنحل جـ١ ص٥٨ (٢) البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١٥٥ (٣) الأشعرى . المقالات ص١٩٢ (٤) الأشعرى . مقالات ص١٩٢

صوت مقطع مؤلف مسموع وهو فعل الله وخلقه . وانما يفعل الإنسان القراءة . والقراءة حركة وهى غير القرآن ـ وهذا الجسم ـ أعنى كلام الله محال أن يكون فى أماكن كثيرة أو فى مكانين فى وقت واحد بل هو فى المكان الذى خلقه الله فيه وهذا المكان هو النبى (١) . وهذا هو أيضا قول جعفر بن حرب وأكثر معتزلة بغداد فهم يزعمون أن كلام الله عرض وأنه مخلوق ومحال أن يوجد فى مكانين فى آن واحد وهو يوجد فى المكان الذى خلقه الله فيه (٢) وكذلك يزعم معمر أن القرآن مفعول وهو عرض ومحال أن يكون الله فعله فى الحقيقة لأنه يحيل أن تكون الأعراض فعلا لله . والقرآن فعل للمكان الذى يسمع فيه ان سمع من شجرة فهو فعل لها وحينما يسمع فهو فعل للمحل الذى حل فيه (٢) . والاسكافى يقول أن القرآن مخلوق وأنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد (٢)

يتضح من جميع هذه الأقوال أن القرآن وحى إلهى وأنه حادث ويلزمه مكان ليقوم به . وحسب بعض المعتزلة هذا المكان هو النبى الذى حل فيه القرآن وحسب البعض الآخر كل من يحمل القرآن هو محل له . وهذا ما يذكرنا بالاعتقاد المسيحى القائل أن قلوب المؤمنين هى بمثابة هياكل مقدسة لجسم المسيح .

بعض الانتقادات عن هذا المقال

رأينا أن المعتزلة تزعم أن الخلق هو مكان القرآن . فقط يميز ابو الهذيل

---

(١) المصدر نفسه ص ١٩١ ـ أنظر البــاب الثانى الفصل الخاص بالجسم والفصل الخاص بالحركة (٢) المصدر نفسه ص ١٩٢

ثلاثة أماكن . فيقول أن القرآن فى مكان وهو محفوظ فيه وفى مكان وهو مكتوب فيه وفى مكان هو فيه متلو ومسموع [١] . هـــذا أيضا هو قول الجعفرين والجبائى . وبناء على هذا التميز لا يكون القرآن إلا فى محل واحد وهو النبى ونحن نردده بطرق مختلفة .

فموقف المعتزلة من مسألة القـــرآن واضح جلى : ان كلام الله حادث ولذلك يلزمه محل خلاف الله وهذا المحل هو النبى الذى حل فيه ويصبح كل من يردد هذا الكلام محلا له فتتعدد الأماكن.

٤ ـ اعجاز القرآن

يقول النظام أن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبى ولا دلالة على صدقه فى دعواه النبوة وانما وجه الدلالة على صدقه ما فيه من الأخبار عن الغيوب. فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه فى النظم والتأليف [٢] ويشاطر المردار قول النظام هـــذا فى أن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظما وبلاغة [٣] .

فكأن صدق دعوة النبى هى فى ما أوحى اليه من أخبار وحقائق كانت مستورة على الناس . ومعجزة القرآن هى فى ما يذكره للناس من حوادث ماضية ومستقبلة يجهلونها ولا يعلمونها إلا بواسطة وحى إلهى . فأعجاز القرآن يكون فى مادته لا فى صورته أو أسلوبه إذ أن الناس قادرون على مثله وعلى

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ٥٩٨ (٢) البغدادى . الفرق ص ١٢٨

(٣) الشهرستانى . الملل ج١ ص ٧٥

أحسن منه . حسب زعم المعتزلة .

انا لا ندهش عندما نرى المعتزلة تصل إلى هذه النتيجة التي تبدو منطقية لمبدأهم القائل بخلق القرآن أعنى بحدوثه وبأن المكان الذى حل فيه القرآن هو انسان حادث عبر عنه بطبعه وفقا للغته . فأستنتجوا من هذا المبدأ أن الكلام المعبر عنه بلغة بشر لا يمكنه أن يكون آية فى الكمال فى صورته . أما مادته فهى كاملة لأنها من وحى الله . والنبى عبر بطبعه أى بواسطة لغته عن وحى إلهى . وإذا نزل هذا الوحى على انسان آخر طبيعته أكمل من طبيعة النبى لعبر عنه تعبيراً احسن . وهذا ما يفسر قول المعتزلة بأن العباد قادرون على مثل هذا القرآن وعلى ما هو أحسن منه فى النظم والتأليف

٥ – مصدر القول بخلق القرآن

نذكر هنا أن الجعد بن درهم – مربى آخر الخلفاء الأمويين – كان أول من قال بخلق القرآن وذلك لأنه كان ينفى قدم الكلمة وتمييزها عن الله . وما كان يمكنه أن يأخذ على النصارى هذا الاعتقاد الأساسى عندهم ويقول هو فى نفس الوقت بمذهب مشابه لمذهبهم – الذى يرده – مع اختلاف فى الاسم فقط . لأن القول بقدم القرآن يشبه القول بقدم الكلمة وفى كلتا الحالتين المقصود هو كلام الله .

فالقول بخلق القرآن جاء رداً على ركن من أركان المسيحية وهو الأعتقاد بأن المسيح هو كلمة الله الأزلية . فاراد الجعد انكار ألوهية الكلمة – أعنى المسيح – وذلك دون أن يستبدل المسيح بالقرآن . واحتجت المعتزلة لقول الجعد هذا بالحجج والبراهين المنطقية مثل ما عرضنا فى بداية هذا الفصل . هل يمكن أن نستخلص من شرح المعتزلة المتعلق بهذه المسألة أن هناك

إرادة الهية حادثة اذ أنهم يزعمون أن الله لا يأمر ولا يخبر إلا إذا كانت هناك كائنات يوجه اليها أوامره ويخبرها بالحوادث ؟ كلا . لأنه إذا رجعنا إلى تعريف المعتزلة لعلم الله . والعلم هو الذات فى مذهبهم - يمكننا أن نقول أنه لم يزل تعالى يعلم الوحى الذى يوحى به لرسله وأنبيائه . وبهـذا المعنى يكون الوحى قديما مثل ما العلم قديم لأن العلم هو الذات . فقط الأسلوب الذى يساغ فيه هذا الوحى عندما ينزل على نبى هو أسلوب حادث وليس قديما . فكان جل هم المعتزلة رد قول النصارى بالأقنوم الثانى وعدم استبداله بشىء آخر مماثل له .

وهذا هو الموقف الذى سيقفه من هذه المسألة الأشعرى تلميذ الجبائى . فهو يميز بين الكلام بالمعنى المادى أعنى الكلام الذى نبوح نحن به . والكلام بمعنى الفكرة . فالكلام قديم بالمعنى الثانى إذ أنه علم الله وهكذا يكون للكلام مكانان الواحد للكلام القديم أعنى علم الله وهذا المكان هو الله ذاته والثانى وهو مكان الكلام المعبر عنه بلغة الانسان وهذا المكان هو الانسان ذاته الذى أوحى اليه بهذا الكلام ونطق به كما وأن كل من يكرر هـذا الكلام يصبح مكانا له . ومن هنا نلاحظ كم كان أثر المعتزلة قويا على الأشاعرة.

الفصل السابع

رؤية الله

تجرد المعتزلة فكرة الله تعالى من كل عنصر مادى أو من كل ما يؤدى إلى وصفه تعالى بأى صفة من صفات المادة مهما كانت ضعيفة، لأن المعتزلة كانوا يفخرون بأنهم المدافعون عن التوحيد الحقيق المطلق . ولما كانت هذه هى فكرتهم فى الله فيكون من الطبيعى أن يردوا مسألة رؤية الله إذا كانت هذه الرؤية حسية ، ولكن إذا نظر اليها كأنها رؤية من نوع آخر تختلف تماما عن الرؤية الحسية ، فالمعتزلة لا تمانع فى فحص المسألة من هذه الناحية

١ – الله لا يرى بالابصار

أجمعت المعتزلة على أن الله لا يمكن أن يرى بالأبصار فى دار القرار [١] لأنهم يقولون إن البصر لا يدرك إلا الألوان والأشكال أعنى ما هو مادى والله ذات غير مادية . فمن المستحيل إذاً أن يقع عليه البصر . فقط يقول ابو الهذيل وأكثر المعتزلة : إننا نرى الله بقلوبنا [٢] وهذا لا يعنى أننا نعلمه علما حقيقيا كاملا شاملا ، لأن المتناهى لا يمكنه أن يدرك اللامتناهى — ونحن نعلم أن فكرة الله عند المعتزلة هى عبارة عن نفى كل صفة من صفات المخلوقات عنه تعالى — هذا ما أدى

---

(١) ابن حزم . الفصل ج٣ ص٢ — الشهرستانى . الملل والنحل على هامش ابن حزم ج١ ص٨٢ و٨٣ — نهاية الاقدام ص٣٥٦ — الاشعرى: مقالات الاسلاميين ص١٥٧ . اليافعى مرهم العلل المعضلة ص٢١٩

(٢) الأشعرى . مقالات ص١٥٧

هشام الفوطى وعباد بن سليمان المعتزليين إلى إنكار رؤية الله حتى ولو بالقلوب ، بمعنى أن هذه الرؤية هى إدراكنا لله أو علمنا به . فمثل هذا الإدراك أو قل هذا العلم غير ممكن لنا لما يوجد من فارق بين طبيعة المخلوق وطبيعة الخالق إذا كان العلم حسب قول أبي الهذيل هو مجرد شعور داخلى بوجوده تعالى، فهذا ما يتفق عليه جميع المعتزلة. أما إذا كان العلم علماً حقيقياً لماهيته تعالى ومشاهدة مباشرة لهذه الماهية فهذا ما ينكره جميع المعتزلة حتى أبو الهذيل . وهذا ما يتفق وتعريفهم لله حين يقولون إنه لا توجد أى مشابهة بين ذاته اللامتناهية وماهية المخلوقات أجمع المتناهية .

٢ ـ استحالة رؤية الجواهر :

تلجأ المعتزلة إلى ما بين الأعراض والجواهر من فرق لتعزز قولها بنفى رؤية الله بالأبصار — يقولون إن الجوهر المجرد لا يمكن رؤيته بالأبصار لأن الألوان والأشكال فقط يمكنها أن تؤثر على عضو البصر وتسبب فيه الرؤية . والألوان والأشكال أعراض، فإذاً بصرنا لا يدرك إلا الأعراض ولا يمكنه أن يدرك الجواهر المعراة عن كل عرض — وفى الله لا يوجد أى عرض . وهو تعالى ذات بسيطة ومجردة ، فكيف إذاً يمكن القول بأنه يمكننا أن ندركه بالأبصار؟ وعلى ذلك يكون الكلام فى إمكان رؤية الله كلاماً يترتب عليه الاعتراف بوجود أعراض فى الله ، وهذا محال ويناقض تعريف المعتزلة لله تعالى (١) .

---

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ٣٦٠

٣ - تكفيرهم لمن يقول برؤية الله :

لما كان هذا هو قول المعتزلة فى استحالة رؤية الله ، ولما كانت هذه هى حجتهم فى ذلك فمن الطبيعى إذاً أن يدافعوا بشدة عن هذا الاعتقاد وهو فى مذهبهم ركن من أركان التوحيد كما يفهمونه . لذلك كانوا يكفرون كل من خالفهم فى هذا القول ، لأن القول برؤيته تعالى هدم للتنزيه وتشويه لفكرة الله وتشبيه لله بخلقه . وهذا كفر . لذلك لم يترددوا فى تكفير من قال بهذا القول ، وكلام أبى عيسى المردار المعتزلى صريح واضح فى هذا الصدد ويعبر أيضا عن رأى المعتزلة أجمع حيث يقول : إن من قال إن الله يرى بالأبصار على أى وجه قال ، فشبه لله بخلقه ، والمشبه كافر بالله ، والشاك فى قول المشبه كافر بالله أيضا ، لأنه شاك فى الله لا يدرى أمشبه هو لخلقه أم ليس بمشبه لهم ، وكذلك الشاك فى الشاك أبداً [١] . - والرؤية حسب قول المعتزلة هى المقابلة أو اتصال شعاع بصر الرائى بالمرئى [٢] وذلك لا يجوز إلا لما هو مادى أو متصل بالمادة . تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا .

٤ - ما يترتب على القول بالرؤية :

تقدم المعتزلة البرهان الآتى لترد قول مثبتى الرؤية . فتقول إن البصر خاصية حس من حواسنا الخمس ، وإذا سلمنا بأن الله يمكن رؤيته فيستنتج ضمنا من هذا القول كونه تعالى مسموعا مشموما مطعوما ملموسا . وذلك

---

(١) الخياط . الانتصار ص٦٨ — الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص٧٥ — البغدادى : الفرق بين الفرق ص١٥٢ — الاسفرائيني : التبصير فى الدين ص٤٧

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص١٥٢

شرك عظيم [١] وكائن هذه صفاته لم يعد يختلف عن الأشياء المادية المحسوسة وشتان ما بين هذا القول وفكرة الله عند المعتزلة من الفرق الشاسع . فإذا نظرت المشبهة والرافضة إلى إلهها نظرة مادية يترتب عليها رؤيته بالأبصار فإن المعتزلة كانت مجتهدة فى رد هذا الرأى الخاطىء وفى إظهار كل مايترتب عليه من نتائج منافية لكماله تعالى .

٥ - هل يرى الله خلقه ؟

بعد ما نفت المعتزلة رؤية الله وقدمت البرهان على ذلك جابهت مسألة أخرى تتعلق بالأولى . وهى عكس السؤال الأول ، أعنى : هل يرى الله خلقه ؟ وما معنى رؤيته لخلقه ؟ . الجواب على هذا السؤال يستخلص من فكرة الله عند المعتزلة . فهو تعالى منزه عن كل مادة . ويؤولون وصفه بالسميع البصير على معنى أنه عليم بالمسموعات التى يسمعها غيره والمرئيات التى يراها غيره . لذلك يقول الكعبى بوضوح إن الله لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره ، والنظام يقول : إن الله لا يرى شيئا على الحقيقة [٢] ، فقط هو تعالى « بكل شىء عليم » . نجد إذاً أن كل آراء المعتزلة متماسكة تماسكا وثيقا ، وتبدو كبنيان وطيد الأساس شيد على العقل إنهم يقولون بالتنزيه وبكمال الله . نفوا عنه تعالى كل ما يتعلق بالمادة، وعلى ضوء هذه المبادىء شرحوا وأولوا كل ما يمكن أن يؤدى إلى الاعتقاد بالتشبيه شرحا وتأويلا داخلين فى نطاق التنزيه والتوحيد كما فهموه .

---

(١) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٦١.
(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٦

٦ . معنى قول أحمد بن حابط برؤية الله :

بينما ينفى جميع المعتزلة رؤية الله بالأبصار نجد أحمد بن حابط وفضل الحدبى وهما من أصحاب النظام المعتزلى يذكران الحديث التالى : « انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته على رؤية العقل الأول الذى هو أول مبدع ، وهو العقل الفعال الذى منه تفيض الصور على الموجودات . » هل يعنى هذا الحديث أننا سنرى فعلا الله ؟ . كلا والحديث يستمر قائلا : إن هذا العقل الفعال هو أول ما خلق الله فقال له تعالى أقبل فأقبل ، ثم قال له تعالى أدبر فأدبر . فقال : وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أحسن منك ، بك أعز ، وبك أعطى ، وبك أمنع . فهو الذى يظهر يوم القيامة وترتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه ، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر . فأما واهب العقل فلا يرى البتة [١] . فيكون هناك نوع من الرؤية ولو أنها ليست رؤية الله تعالى نفسه ، بل رؤية هذا العقل الأول الذى خلقه . إن الصور التى هى تميز الكائنات المخلوقة أجمع فاضت منه ، وإن حجابا يحجب هذا العقل الأول عن هذه الصور الفائضة منه . فلما يرتفع هذا الحجاب تصبح حينئذ رؤيته ممكنة ، وهو الكائن الوحيد الذى له علاقة مباشرة بالمخلوقات وهى تفيض منه .

٧ ـ مصدر هذا القول

يقول أفلوطين [٢] : إن فى قمة الوجود الواحد أو الأول وهو جوهر

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٧٠

(٢) أفلوطين (٢٥٥ — ٢٧٠م) جاء من ليقوبوليس (أسيوط) الى الاسكندرية حوالى ٢٢٣ ولزم فيلسوفها الوثنى أمونيوس ساكاس إحدى عشرة سنة ، ثم أراد أن =

بسيط كامل . والكامل جواد فياض . وفيضه يحدث شيئاً غيره ، فهو مبدأ الوجود ؛ والشيء المحدث عنه عقل شبيه به يفيض بدوره فيحدث صورة منه هي « نفس » ، وتفيض النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر والأجسام . فان المادة آخر مراتب الوجود وأصل الشر فيه . واتصال النفس الإنسانية بالجسم أصل نقائصها وشرورها ، فيجب أن تكون غايتها الخلاص منه والعودة إلى الأول الواحد .

ولكن يظهر أن ابن حابط لم يتأثر فقط بفلسفة أفلوطين ، بل بالمسيحية أيضا ، إذ يقول إن المسيح تدرع جسداً ، وكان قبل التدرع عقلا [١] ، وإنه هو الذى خلق العالم ، وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلى لهم [٢] والذى تقول عنه الآية « وجاء ربك والملك صفا صفا » وهو الذى يجيء فى سحب [٣]

هذا أقصى ما وصل اليه بعض المعتزلة المتطرفين أمثال أحمد بن حابط وفضل الحدبى فى القول بالرؤية ، ولكن المعتزلة نفتهما عنها فيما بعد [٤] . وحتى هؤلاء المتطرفون لم يقولوا بجواز رؤية الله متفقين فى ذلك مع سائر المعتزلة . فقط هم يقولون برؤية العقل الأول الذى هو أصل وجود العالم

= يقف على الأفكار الفارسية والهندية فرحل إلى سوريا والعراق ، ثم قصد إلى روما سنة ٢٤٥ وأقام بها حتى مماته (انظر كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم) .

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٦٠ (٢) الخياط : الانتصار ص ١٤٨

(٣) سورة الفجر ٨٩ الآية ٢٢ (٤) الخياط ، الانتصار ص ١٤٨

والذى هو أول ما خلق الله أو أول ما فاض منه تعـالى ، بينما المعتزلة لا تقول بكائن أوسط بين الله والعالم ، زاعمين أن الله وهب العـالم الوجود مباشرة . فقط ماهية الله تختلف تماما عن ماهية العالم ، لذلك لا يمكن لأى كائن مخلوق أن يدركها وكان من جراء هذا الأصل الأساسى فى مذهبهم أن نفوا نفيـا باتا رؤية الله وأن كفروا كل من قال بهذه الرؤية على أى وجه قال بها .

الفصل الثامن

برهان المعتزلة على وجود الله

تسترشد المعتزلة بالعقل فى البرهان على وجود الله . تقول إن كل كائن عاقل يمكنه أن يدرك هذه الحقيقة — أعنى وجود الله — بواسطة عقله . ولذلك يكفيه أن يفكر فى المعلولات الحادثة وفى أسبابها المختلفة حتى يصل إلى القول بوجود سبب أول لها . وعلى المفكر أيضا أن ينظر إلى النظام السائد فى العالم ليرى فيه برهانا جليا واضحا على وجود منظم له . فيكون للمعتزلة برهانان أساسيان على وجود الله : برهان بالعلة الفاعلية ، وبرهان بالعلة الغائية .

١ - البرهان بالعلة الفاعلية

المعلولات كثيرة وعديدة . والحركة أوضح وأعم هذه المعلولات ، وبها تبدأ المعتزلة وتبرهن على حدوث العالم وعلى وجود محرك أول له . فيقول أبو الهذيل العلاف : إنى لا أقول بحركات لا تتناهى أولا [1] ، أعنى لا تتناهى من طرفها الأول ، وبمعنى آخر هو ينكر الحركة التى لا بداية لها . فإذا لكل حركة محرك تتحرك بواسطته . وهذا ما تظهره لنا التجربة . ولما كان الأمر كذلك فلا يمكن التسلسل فى مجموعة العلل . لذا وجب حتما أن نقر بوجود محرك أول لا يحركه آخر ، وهو السبب الأول لكل حركة ،

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص٥٨

وهذا المحرك الأول هو الله [١]

ويزيد أبو الهذيل قائلا : بما أن الحركات لا تتناهى أولا فهى أيضا لا تتناهى آخراً [٢]. أعنى أن كل حركة لها أول فلها آخر حتما . وعلى هذا القول المنطق يبنى أبو الهذيل نظريته فى سكون أهل الخلدين ، وهـذا السكون هو بمثابة « حالة » نعيم أو عذاب ينتهى اليها كل مؤمن وكافر لما تنتهى حركاته .

والنظام يوضح فكرة أستاذه أبى الهذيل هذه عندما يتكلم فى النهايات ويبرهن على أن كل حركة متناهية، وأن ما هوكذلك فإنه محدث . فيقول النظام : ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناهيا أو غير متناه ، فإن كان متناهيا فله أول، فإذاً هو محدث، وإن كان غير متناه فليس له أول ، وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه ، وفى الفراغ مما مضى دليل على نهايته [٣] . فلما كانت جميع الحركات مقيسة بالنسبة إلى المكان والزمان فهى إذاً متناهية ، وعلى ذلك تكون محدثة ، وكل محدث يحدث عن علة ولا يمكن التسلسل فى العلل ، فلزم القول بعلة أولى غير محدثة ، وهى الله .

ليس البرهان بالحركة هو كل ما تستند عليه المعتزلة لإثبات وجوده

(١) هذا البرهان بواسطة الحركة فكر فيه ارسطو قديما وقال بمحرك أو علة الحركة فى العالم ، ثم تراجع فى قوله لما أدرك أن المحرك يجب أن يماس ما يحركه ، وجدد أفلاطون هذا القول لما قال ان « الواحد » الاول يفيض وفيضه « عقل » ثم يفيض هذا العقل فيحدث النفس العالمية وهى علة حركات العالم ونظامه . لكن أبا الهذيل ترك جانبا فكرة الفيض محافظة على التوحيد والتنزيه ، ومن جهة اخرى لم توقفه فكرة المماسة بين المحرك والمتحرك ، لأن العلة الاولى أو المحرك الاول للعالم لا يمنح هذا العالم المحدث ماهيته ، بل منحه الوجود فقط وكل ما يتعلق بالوجود من حركة وأعراض أخرى .

(٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٨ (٣) الخياط : كتاب الانتصار ص ٣٤

تعالى — وإن كان هذا البرهان هو أسهلها وأقواها — هناك براهين أخرى ترتكز على نظريات فلسفية يقدمها بعض المعتزلة ، فمثلا يستنتج الإسكافى وجود الله من وجود الأشياء ويقول : إن الأشياء تبدأ من بدايتها لأنه إن لم يكن لها بداية . فلا يمكن أن يوجد شيء فوجود الأشياء يدل على أن لها بداية والبداية حركة ، إذ أنها المرور من حالة العدم إلى حالة الوجود . وهـــذه الحركة يلزمها محرك والتسلسل يمتنع هنا ، فإذا يوجد محرك أول حرك الأشياء من العدم إلى الوجود [١] .

وبرهان هشام الفوطى يرتكز على الفرق الموجود بين الجوهر والعرض فيقول : إن الأعراض لا تدل على كونه تعالى خالقا ولا تصلح الأعراض دلالات ، بل الأجسام تدل على كونه خالقا [٢] . ولا عجب فى ذلك — رغم أن الشهرستانى يتعجب من هذا القول ؛ ففى نظر هشام — وفى نظر أغلب المعتزلة أيضا — الأعراض تصدر طباعا عن الجواهر ، والأعراض ملازمة للجواهر فى حالة العدم . ولما كانت الجواهر تتحقق عندما يمنحها الله الوجود فتكون هذه الجواهر فقط هى البرهان على الأشياء التى منحها الوجود . والأعراض لا تصدر من الله بل من الجواهر عند وجودها — يريد هشام أدلة على الله يعرف وجودها باضطرار . والأعراض يعرف وجودها باستدلال ونظر ؛ لذلك رأى أن الأدلة القاطعة هى الأجسام ، أعنى الجواهر من حيث إن الأعراض تابعة للأجسام والأجسام تابعة للوجود ، ومنح لها وجودها من علة خارجة عنها . لذلك قال : ليس فى

---

(١) تقول المعتزلة ان العدم شيء وذات وحقيقة ينقصها الوجود ، وان الله يمنح هذا العدم الوجود فقط فيصبح موجوداً . لذلك يقول الاسكافى ان وجود الاشياء برهان كاف على وجود الله الذى منحها الوجود .

(٢) الشهرستانى . الملل ج ١ ص ٧٨

العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يبس ولا بلة ولا تأليف ولا افتراق يدل على الله ، وذلك أن هيئات الأجسام كلها لا تدل على خالقها [١] . إن قول هشام هذا نتيجة منطقية لقول المعتزلة بالعدم وبالوجود [٢] . وابن حزم يزيد هذا القول توكيدا عندما يذكر معمرا ويقول إنه كان يزعم أن الله لم يخلق لونا ولا مساحة ولا طعما ولا رائحة ولا جمالا ولا قبحا ولا شيئا أملس ولا خشنا ولا قوة ولا ضعفا ولا حياة ولا موتا ولا مرضا ولا صحة ولا بصرا ولا سمعا ولا فساد النبات ولا صحته لأن كل هذا إنما تفعله الأجسام طباعا . وينتهى معمر إلى أن الله لم يخلق سوى الجواهر [٣] .

فيكون برهان المعتزلة الأول هذا برهانا أساسه نظريات فلسفية تتعلق بماهية الكون وبتركيبه من جواهر وأعراض وبمروره من حالة العدم إلى حالة الوجود . فقط هذا المرور — وهو الحركة الأولى للكون — يتطلب عاملا خارجا عن العالم ومميزا عنه . أما الحركات الأخرى وكل ما يتعلق بالجواهر من أعراض فالمعتزلة تقول بأنه عمل طبيعي للجواهر ولا يمكن

---

(١) الخياط : كتاب الانتصار ص ٥٨

(٢) هذه الاقوال تبدو غامضة لاول وهلة ، ولكنها تنجلى تماما لما نبحثها على ضوء قول المعتزلة بالعدم . ومسألة العدم من المسائل الرئيسية فى فلسفتهم ، وهم يفسرون بواسطه فكرة العدم وجود الله ويميزون ماهيته تعالى عن ماهية العالم كما أنهم يفسرون مسألة الخلق وما يتعلق بها من أقوال فى الجوهر والعرض — والخلق فى نظر المعتزلة هو مرور من حالة العدم الى حالة الوجود . ولكن فى حالة العدم الأعراض ملازمة للجواهر . فعليه الخلق يتعلق فقط بالوجود الذى يمنحه الله للجواهر حتى تكون — أعنى حتى تتحقق ، فلا يكون الله الخالق المباشر للأعراض ، إذ أنها فعل الجواهر بالطباع . أنظر الباب الثانى الفصل الاول الخاص بالعدم

(٣) ابن حزم . الفصل جـ ٤ ص ١٤٨

أن يكون برهانا حاسما على وجود الله . لذلك لجأوا إلى الأجسام فى إثباتهم لوجوده تعالى (١)

٢ - البرهان بالعلة الغائية

إذا كان البرهان الأول يقوم على نظرية للمعتزلة جديدة فى الفكر الإسلامى ، ألا وهى فكرة المعدوم الذى يسبق الوجود ، فالبرهان الثانى يقوم على العالم المتحقق فى الوجود . وأول ما يلفت نظر العاقل عندما يتأمل فى الكون هو هذا النظام السائد فيه . والنظام لا يحصل اتفاقا . والأفعال المحكمة — على حد قول المعتزلة — دالة على علم مخترعها ؛ إذ الاتفاق والإحكام من آثار العلم لامحالة ، وإذا كان الفعل صادرا من فاعل متقن فيجب أن يكون من آثار علم ذلك الفاعل (٢) . والعقل يدرك هذا النظام عندما يشاهد الصلات الطبيعية المحكمة بين الأعراض وجواهرها ويلمس حينئذ أن لها مدبرا دبرها (٣) . وهكذا ترتفع المعتزلة من الأشياء المحسوسة التى تخفى فى ثناياها أحكم نظام يتصوره العقل المجرد من كل مصلحة شخصية ، وتثبت وجود عقل غاية فى الكمال رتب ونظم هذا الكون .

فيكون هذا البرهان متمما للبرهان الأول ، لأن الله واهب الوجود ، والوجود محقق للجواهر ولكل ما يتعلق بها من أعراض . ولما كان الوجود

---

(١) حاولت المعتزلة أن تبين أن ماهية الله تختلف تماما عن ماهية العالم ، وأنه لاتوجد أى مشابهة بين الماهيتين ، فلذلك لا يصلح العالم من حيث ماهيته وأعراضه أن يكون برهانا على إثبات ماهية الله ، بل فقط « وجود » العالم وكل ما يترتب على هذا الوجود يمكن أن يكون دليلا على وجود علة أولى لوجود العالم .

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٦٧ .

(٣) الخياط : الانتصار ص ٥٩ .

كمالا . وهذا الكمال يدركه العقل لما يفكر فى المحسوسات أعنى الأعراض ؛ والعقل يصل حتما بعد هذا التفكير إلى القول بمدبر متعال غاية فى الكمال . فالعقل كاف فى مذهب المعتزلة للوصول إلى معرفة الله ؛ لذلك يقولون إن كل من أهمل هذه المعرفة وقد اكتمل عقله فهو كافر ومحاسب على إهماله هذا ؛ وبما أن العقل مشترك بين الجميع فعلى كل عاقل أن يدرك هذه الحقيقة الأولى وذلك قبل أى تنزيل

وإثبات الله بالعقل يترتب عليه أيضا إثبات الشريعة عقلا ، وهذا ماتقوله المعتزلة وتبنى عليه كل المسألة الأخلاقية ، وهذا الأصل من أهم الأصول التى يتمسكون بها وهو أكبر ركن لفلسفتهم .

خاتمة الباب الأول

تؤكد المعتزلة أن الميدان الإلهى بعيد عن نطاق العقل البشرى . لذلك هم لم يتكلموا عن الله بالإيجاب لأنهم يقولون أنه لا يمكن ادراكه تعالى لا بواسطة الحس ولا بواسطة العقل . ولكنهم يقولون أن الإنسان يمكنه بواسطة عقله أن يصل إلى معرفة وجود هذا الكائن الضرورى الكامل الذى هو أصل وجود جميع الأشياء اما عن ماهيته فلا يمكننا أن ندرك شيئا لأنه لا يوجد أى تشابه بين الكائن الضرورى والعالم المخلوق وأن التشابه فى الوجود فقط لا فى الماهية .

ولما اعتبروا هذا الكائن كاملا ضروريا قالوا أن علمه وقدرته وإرادته هى ذاته القديمة وما نطلق عليه اسم صفات الله ما هى إلا مجرد اعتبارات ذهنية ملائمة لنا ولكن لاتقابلها حقائق فى الذات الإلهية . فهذه الاعتبارات الذهنية لاتختلف عن الذات نفسها أعنى أنها قديمة لامتناهية كاملة مثل الذات

فقط هناك صعوبة اعترضت المعتزلة وهى العلاقة بين إرادة الله المعبر عنها بالخلق والأمر والنهى والكلام من جهة ومن جهة أخرى العالم الحادث أو بمعنى آخر كيف اللامتناهى يتقابل مع المتناهى ؟ أنها لمسألة عويصة واجهها هؤلاء المفكرون الذين يعتبرون الله كائنا منزها عن كل خصائص المخلوقات ومختلفا تمام الاختلاف عنها — حل بعضهم هذه المشكلة بالقول بأرادة حادثة تقابل الموضوع الحادث أعنى العالم المخلوق ورفض البعض الآخر القول بأرادة حادثة فيه تعالى متمسكين بالقول بأن الله كامل ولا تغير فيه أبداً . وقالوا أن موضوع إرادته تعالى يتحقق فى الزمان بينما الارادة ذاتها قديمة . ويظهر أن حتى من قال من المعتزلة بأرادة حادثة كان يشاطر

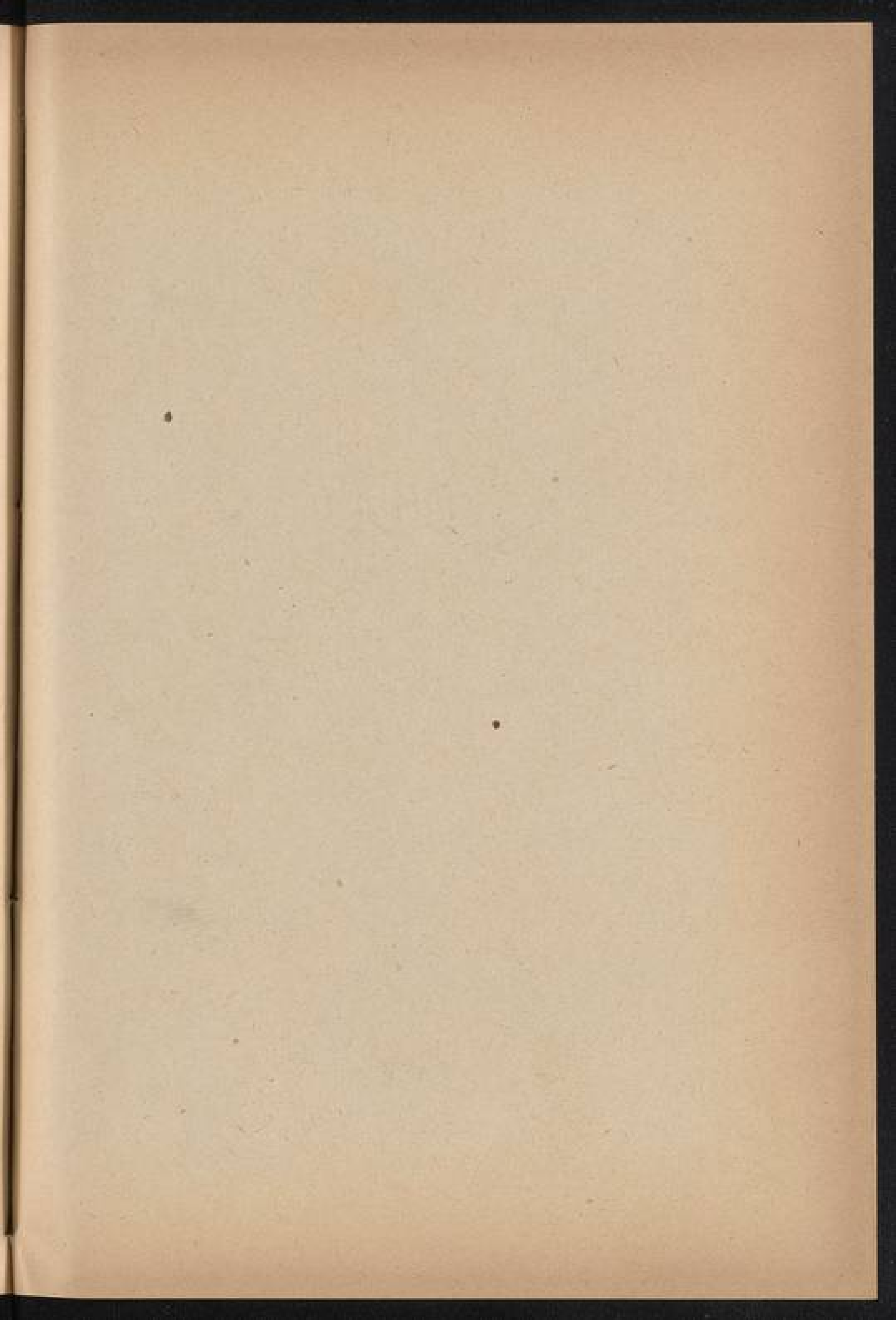
هذا الرأى الثانى أيضا ولم يتكلم بالحدوث إلا فيما يتعلق بموضوع الإرادة فتكون الإرادة قديمة وموضوعها حادثا أعنى متحققا فى الزمان . ونحن نعتقد بالرغم من قلة المصادر التى وصلتنا بخصوص هذا الموضوع أن هذا هو موقف المعتزلة أجمع من هذه المسألة الشائكة ونستنتج ذلك من تعريفهم لذات الله وردهم جميع ما نسميه صفات إلى الذات . والإرادة داخلة ضمن هذه الصفات . ويؤكد لنا ذلك أيضا موقف المعتزلة ضد الرافضة القائلة بحدوث علم الله .

والذى أدى بالمعتزلة الى فهم التوحيد هذا الفهم أعنى إلى نفى الصفات وردها كلها إلى ذات الله هو أنهم أرادوا أن يتجنبوا المذهب الحلولى وكل تشبيه من جهة وأن يثبتوا علاقة واحدة وهى علاقة « الوجود » بين الله والعالم — ولكن ليس من السهل اثبات مثل هذه العلاقة بين ماهيتين مختلفتين تماما أعنى ماهية الله وماهيـــة العالم — وأى علاقة توجد بين اللامتناهى والمتناهى ؟ لذلك اعتبروا ماهيـــة العالم المتناهى مغايرة تماما لماهية الله اللامتناهى ولا يمكن للمتناهى أن يدرك اللامتناهى وعلى ضوء هذه الفكرة بحثوا فى المخلوقات وقالوا بالعدم كما سنوضح ذلك فى الباب الثانى

هذا ما أمكننا استنتاجه من النصوص التى بين أيدينا الآن وكنا نود أن تكون هـــذه النصوص أكثر عددا وايضاحا ولربما العثور على نصوص أخرى فى المستقبل يزيد هذه النقطة جلاء .

الباب الثاني

العالم



الفصل الأول

العدم

لما نفت المعتزلة كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم لجأت الى فكرة العدم وقالت أن العالم كان فى حال العدم وبمعنى آخر كان معدوماً قبل أن يوجد وأنه استمد وجوده فقط من الله . فالوجود إذن هو الشبه الوحيد بين الله والمخلوقات . ويصبح هكذا العدم مادة العالم ، والوجود صورة العالم والمادة لا تتحقق بدون صورة ، فالعدم لا يتحقق بدون وجود والوجود فقط من الله . ونبحث هنا فكرة هذا العدم عند المعتزلة .

١ — تعريف المعتزلة للعدم : المعدوم شىء :

الشحام من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شىء وذات وعين واثبت له خصائص المتعلقات فى الوجود مثل قيام العرض بالجوهر وكونه عرضاً ولوناً وكونه سوداً وبياضاً . وتابعه على ذلك اكثر المعتزلة مع فارق بسيط فيما يختص بقيام العرض بالجوهر فى حالة العدم أو باطلاق اسم الشيئية فقط على العدم[١] . فاذا ما تركنا جانباً هذه الفوارق فى تحديد معنى العدم وجدنا أن المعتزلة تقول صراحة بان فكرة العدم ليست مجردة من كل مفهوم بل يقابلها شىء وهو المعدوم الذى إذا منح الوجود تفجرت منه جميع الكائنات المحدثة .

---

(١) الشهرستانى — كتاب نهاية الاقدام ص ١٥١ ، وكتاب الملل والنحل على هامش ابن حزم ١ ص ٨٥ ـ ابن حزم كتاب الفصل ج ٤ ص ١٥٣

٢ - الشرط الاساسى لهذا المعدوم :

لكن المعتزلة تضع لهذا العدم شرطاً أساسياً ليكون مبدأ لهذه الكائنات فيقولون ان المعدوم «الممكن» هو شيء بمعنى ثابت متقرر فى الخارج منفكا عن صفة الوجود [١] وهذا هو قول أبى الهذيل العلاف والكعبى ومعتزلة بغداد . فيكون المعدوم حسب قولهم شيئاً قبل ان يتحقق فى الوجود على شرط ان يكون فى امكانه ان يقبل الوجود وإلا فلن يكن شيئاً ولن يتحقق أبداً . وهناك قول آخر أصرح من هذا وهو قول أبى يعقوب الشحام وأبى على الجبائى وأبنه أبى هاشم وأبى الحسين الخياط ، إذ يزعمون أن المعدومات «الممكنة» قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق [٢] .

٣ - ما يترتب على هذه الفكرة

هذا القول الصريح الواضح بان المعدوم «الممكن» هو شيء له أهمية عظمى فى فلسفة المعتزلة . انهم يميزون فى الكائنات عنصرين اثنين مختلفين تمام الاختلاف وهما : الماهية ، والوجود . ولايمكن رد أحدهما الى الآخر والماهية حقيقة ، وشيء ، وذات فى حالة العدم غير متعلقة بتاتاً بماهية الله الذى يمنحها الوجود فقط . ومن هنا ينجلى لنا ما يقوله ابن حزم بان جميع

---

(١) جلبى — شرح المواقف ص ٢٩٦ . الجرجانى — شرح المواقف ص١٠٣ الماهية عند المعتزلة غير الوجود وهى معروضة له وقد تخلو عنه بكونها متقررة متحققة فى الخارج وإنما قيدت المعدوم «بالممكن» لأن الممتنع منفى لاتقرر له أصلا .

(٢) فخر الدين الرازى — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين ص٣٧ جلبى — شرح المواقف ص ٣١٢

المعتزلة يزعمون ان المعدوم حقيقة وانه قديم ولا متناه [١] . وبما ان المعدوم يعرض للوجود ماهية الكائنات فهو ليس بحادث بل أنه يمر فقط من حال « حال العدم » الى حال « حال الوجود » وهذا المرور يكون بواسطة العامل الذى يمنح الوجود للمعدوم . والقول بان « الله خلق الاشياء من العدم » يفسر حرفياً وبالنص .

٤ ـ صفة المعدوم

اجمعت المعتزلة على ان المعدوم ذات ، وعين ، وحقيقة ، حسب قول الشحام ولكنهم لم يتفقوا جميعاً على تحديد صفات هذا المعدوم . واول معتزلى لفت النظر الى هذا الموضوع هو أبو الهذيل حين قال : ان الخلق هو أمر الله المعبر عنه بكلمة « كن » ، وهذا الأمر موجه للمعدوم فالذوات المعدومة الممكنة الوجود مرت من حالة العدم الى حالة الوجود ، وهذه الذوات فقط يطلق عليها اسم « ماهيات »

ففكرة المعدوم لم تكن واضحه تماماً عند أبى الهذيل ولكن من خلفه من المعتزلة اجتهد فى ايضاحها وانقسموا حينئذ الى قسمين . منهم من قال بان للمعدوم صفة واحدة وهى « الجوهرية » أعنى أنه ماهية مجردة من كل عرض ، ومنهم من قال بان لماهية المعدوم صفات بل وجميع الصفات التى يتصف بها الكائن المتحقق فى الوجود .

ونبحث هنا أقوال كل من هذين الفريقين :

---

(١) ابن حزم ـ الفصل ج ٤ ص ١٥٣

١ - المعدوم ذات فقط

يقول الكعبي وأتباعه من البغداديين أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور وليس بجوهر ولا عرض [١] ويقول ابن عياش ان الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات لا تحصل إلا زمان الوجود [٢] ويذكر لنا الأشعرى أن بعض معتزلة بغداد يقولون أن المعلومات معلومات قبل كونها ، وكذلك المقدورات مقدورات قبل كونها ، وكذلك الأشياء أشياء قبل كونها ، ومنعوا أن يقال « أعراض » [٣] . فلا يعترف هذا الفريق من المعتزلة إلا بصفة واحدة للمعدوم وهى صفة الشيئية . ولكن لما كانت هذه الصفة مشتركة بين جميع الذوات المعدومة ، كيف يمكن تمييز هذه الذوات عن الأخرى ، فى حالة العدم ؟ فيكون إذن المعدوم بمثابة مادة أولى ليست لها أى صورة ولكنها تتخصص وتتنوع عند الوجود . ان هذه الذات المعدومة غير حاصلة فى حيز قطعاً لأن التحيز حسب قول ابن عياش علة للحصول فى الحيز . ثم ليس لها جوهرية لأن الجوهرية عين للتحيز ، لذلك أثبت ابن عياش الذوات خالية عن صفات الأجناس [٤] .

ان هذه الفكرة - فكرة المعدوم المعرى عن كل صفة ما عدا الذاتية - تذكرنا بالهيولى التى قال بها أرسطو وهى عنده المادة الخالية من كل صورة والتى

---

(١) البغدادى — كتاب الفرق بين الفرق ص ٦٣

(٢) فخر الدين الرازى — محصل أفكار المتقدمين ص ٣٧ . جلبى — شرح المواقف ص ٣١٢

(٣) الأشعرى — مقالات الاسلاميين ص ١٦٠ . ملحوظة : أشياء هنا بمعنى ذات وماهية .

(٤) جلبى — شرح المواقف ص ٣١٣

يمكنها أن تقبل كل صورة عند الوجود . ثم المعتزلة تزعم كما زعم أرسطو ان هذه المادة الأولى قديمة — إن قول هذا الفريق من المعتزلة لا يفسر لنا كيف ومتى تضاف الاعراض الى الماهيات عند الوجود ولا يوضح لنا هل هذه الاعراض كانت فى حالة كمون فى المعدوم ولا تظهر إلا عند الوجود؟ أم الوجود يضيفها الى المعدوم ؟ ثم كيف يمكن تميز المعدومات الواحد عن الآخر وهى كلها ذوات بدون أعراض تميزها ؟

إن المراجع تنقصنا للاسف لتوضيح هذه النقطة التى تبدو لنا ناقصة فى قول هذا الفريق من المعتزلة القائلين بان المعدوم ذات فقط . ولكن إذا أخذنا بالفكرة السائدة فى مذهب المعتزلة والقائلة بعدم التشابه بين الله والخلق «المخلوقات» يمكننا أن نقول ان الوجود لا يمنح من نفسه الاعراض للمعدوم لانه فى هذه الحالة تكون الاعراض تابعة للوجود والوجود من الله فتكون الاعراض أيضاً من الله وهذا ينافى مذهب المعتزلة لانهم ينفون كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم .

وهذا ماتداركه بعض المعتزلة القائلين بالأعراض فى حالة العدم .

ب ـ المعدوم ذات وصفات :

قلنا ان الشحام اثبت للمعدوم نفس الصفات الموجودة فى الكائنات ولكن فى كل كائن توجد صفات جوهرية أعنى متعلقة بالماهية وصفات عرضية متعلقة بالاعراض .

فالفريق الثانى من المعتزلة وهو السواد الاعظم يقول ان الذوات المعدومة هى باسراها متساوية فى كونها ذوات وان الاختلاف بينها ليس إلا بالصفات [1]

(١) الرازى ـ محل أفكار المتقدمين ص ٣٧ ـ جلبى شرح المواقف ص ٣١٢

والصفات مجموعتان :

الصفات الجوهرية :

وهى أربعة : الاولى صفة الجوهرية التى توصف بها الذات فى حالة العدم وفى حالة الوجود .

والثانية : صفة الوجود وهى الصفة الخاصة الحاصلة بالفاعل أعنى الصفة التى يمنحها الفاعل أى الله للمعدوم الممكن ليكون موجوداً وبمعنى آخر هذه الصفة بالنسبة للمعدوم هى امكانه لقبول الوجود .

والثالثة : التحيز وهذه الصفـــة تتبع الوجود وهى صادرة عن الذات المعدومة لما تقبل الوجود . والمعتزلة تسمى هذه الصفة بالكون وهو خلاف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لأن المعدوم يكون بدون هذه الصفات الاربع الاخيرة .

والرابعة : الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوحود .

الصفات العرضية .

بجانب الصفات التى تتعلق بالذات المعدومة تقول المعتزلة بصفات تتعلق بالاعراض وهى : —

أولا — صفة العرضية : أعنى قبول الذات للاعراض وهذه الصفـــة ملازمة للذات فى حالة العدم وفى حالة الوجود .

ثانياً : صفة تحيز العرض فى الذات لأن لكل عرض مكان ، ومكان العرض هنا هو الذات .

٥ - أقوال متطرفة فى المعدوم : أقوال المعدومية [١]

لما قالت المعتزلة بالمعدوم وأثبتت له صفات لأن ماهيته مغايرة لماهية الله المانح الوجود ذهب بعضهم فى توضيح هذه الصفات الى أبعد مدى وجاء قولهم نتيجة منطقية لأثباتهم المعدوم . ولا ندهش من هذا الأمر لأن لكل نظرية أتباع منهم المعتدل ومنهم المتطرف ، والمتطرف يذهب بالنظرية الى أقصى حدودها .

والقول بالمعدوم ليس بمجرد نظرية عند المعتزلة بل هو الحل الوحيد لمسألة الخلق ولتفسير التباين الجوهرى الموجود بين الله والمخلوقات. فكان من الطبيعى أن يذهب بعضهم بهذه الفكرة الى ما ذهب . فيقول مثلا الشحام ان الجوهر نفس التحيز أعنى: بما ان للمعدوم جوهر فهو متحيز حتى فى حالة العدم [٢] .

ويقول عباد بن سليمان [٣] الأشياء أشياء قبل كونها والجواهر جواهر قبل كونها والأعراض أعراض قبل كونها والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن ولا أن حقيقة أنها لم تكن ثم كانت كما يقول سائر الناس [٤] ويزعم الخياط أن الجسم فى حال عدمه يكون جسما لأنه يجوز أن يكون فى حال حدوثه جسما . ولم يجز أن يكون المعدوم متحركا لأن الجسم فى حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركا وانتهى الى القول بأن كل وصف يجوز ثبوته فى حال

---

(١) اسم اطلق على من افرط بوصف المعدوم باكثر أوصاف الموجودات ،

(٢) جلبى — شرح المواقف ص ٣١٣ .

(٣) هو عباد بن سليمان الصمرى المتوفى حوالى ٢٥٠ هـ صاحب هشام الفوطى .

(٤) الاشعرى — مقالات الاسلاميين ص ٤٩٥ .

الحدوث فهو ثابت فى حال عدمه ، وهذا اعتراف صريح جداً بأن الوجود لا يضيف لذات المعدوم أى صفة جوهرية كانت أو عرضية . ويزعم الجبائى وابنه أبو هاشم أن الجواهر والأعراض من لون وشكل كانت فى حال العدم أعراض وجواهر . ويعلق الاسفرائينى والبغدادى على هذا القول بقولهما : أن النتيجة المنطقية لقول المعتزلة هذا ، أن الاجسام (أعنى الجواهر والأعراض) قديمة [١] ولكن المعتزلة ترد قائلة هذه قضايا عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل .

نعم إذا قلنا بعدم التشابه بين البارى تعالى وخلقه وإذا قلنا اننا لا نعلم شيئاً البتة عن ماهيته تعالى ـ ونحن نعرف أن المعتزلة تبنى أقوالها بالتوحيد على هذين الأصلين ـ لبدت لنا قضياهم بالمعدوم عقلية ضرورية . ولكننا إذا نفينا هذين الأصلين وجدنا جميع أقوال المعتزلة هذه تنهار أمامنا كبنيان تصدعت أسسه وتفككت .

والذى أدى بالمعتزلة الى هذه النتيجة هى محاولتهم الدفاع عن التوحيد وحفظ فكرة الله مجردة عن كل ما يشوب المادة وجعل المادة بعيدة كل البعد عنه تعالى . وهم لا يلجأون الى الله إلا فى تكوين هذه المعدومات .

* * *

لما قالت المعتزلة بالعدم لم تبعد الله إبعاداً تاماً فى خلق العالم بل قالت أن لولاه تعالى لما وجدت الأشياء فيكون الله فى مذهبهم سبب وجود العالم . والعالم فى نظرهم مكون من مادة مأخوذة من العدم ومن وجود مستمد من

---

(١) الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ٣٧ . البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٣

الله . ولكن العدم يلحقه هذا الوجود وهل الشيء بعد وجوده يمكنه أن يرجع الى حالة العدم ؟ هذا ما نبحثه هنا .

٦ - مرور الشيء من العدم الى الوجود :

أجمعت المعتزلة أن المعدوم « الممكن » هو فقط الذى يمر من العدم الى الوجود . و« الممكن » محتاج الى فاعل يجعله يمر من حالة العدم الى حالة الوجود . وهذا الفاعل لا يمنح إلا الوجود المعدوم الممكن بدون أن يزيد أو ينقص هذا الفاعل شيئاً فى ماهية المعدوم. فشرط الإمكان « أعنى إمكان الوجود » شرط أساسى ليصير المعدوم كائناً . والمعدوم يملك فى حالة عدمه هذه القابلية الوجود . وإذا ترجح جانب الوجود احتاج الى مرجح ، فلا أثر للفاعل بقدرته إلا فى الوجود فحسب . وتقول المعتزلة ما هو لذات المعدوم قد سبق الوجود ، وهو جوهريته وعرضيته ، فهو شيء . وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله . وما هو تابع لوجوده فهو تحيزه وقبوله للعرض . وهذه قضايا عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل[١].

وخلاصة فكرة المعتزلة هنا : هى أن تأثير القدرة - أى قدرة الله - فى الوجود فقط والقادر يعطى الوجود ، والممكن فى ذاته لا يحتاج الى القادر إلا من جهة الوجود ، فتكون هكذا وظيفة الفاعل ، « أعنى الله » محدودة جداً ، إذ أنها محصورة فى منح الوجود فقط للمعدومات « الممكنة » لأنه لو منح أيضاً ماهية المعدوم لأصبحت ماهيته تعالى - فى نظر المعتزلة - مشابهة لماهية المخلوقات ، ولكن « ليس كمثله شيء » [٢] .

---

(١) الشهرستانى - نهاية الاقدام ص ١٥٥

(٢) سورة الشورى ٤٢ آية ١١

٧ - الحد من وظيفة الفاعل فى هذا المرور :

لما زعمت المعتزلة أن الفاعل لايمنح المعدوم أية صفة ثانية ماعدا الوجود قالت أن تخصيص هذه الماهيات المعدومة وعوارضها يجب أن يكون إما قبل الوجود إما معه لأنه إذا أراد الفاعل أن يعطى الوجود لمعدوم ما ، عليه أولا أن يميز الجواهر من الأعراض وهذا التميز يكون بواسطة أمر ما وحقيقة ما . لأنه إذا لم تتميز الجواهر والأعراض فى حالة العدم لم يعد الفاعل يريد جوهراً فضلا عن آخر أو فضلا عن عرض أو حركة بدل سكون أو بياضاً بدل سواد ، فانتهت المعتزلة الى النتيجة التالية وهى أن حقائق الأجناس والأنواع لا تتعلق بفعل الفاعل بل أنها فى ذواتها أن لم تكن أشياء منفصلة لم يتصور الايجاد والاختراع ، ولكان حصول الكائنات على اختلافها اتفاقاً وبختاً [١] .

ثم أن هناك قولا آخر المعتزلة جلياً واضحاً لا شك فى معناه ، ومؤداه أن الصفات الذاتية للجواهر والأعراض هى لها ذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر إذ أمكن أن نتصور الجوهر جوهراً أو عيناً وذاتاً .. والعرض عرضاً وذاتاً وعيناً . ولا يخطر ببالنا « هذا قول المعتزلة » أنه أقر موجود ومخلوق بقدرة القادر ، والمخلوق والمحدث إنما يحتاج الى الفاعل أعنى الله من حيث وجوده إذا كان فى نفسه ممكن الوجود والعدم [٢] ، فعلى ذلك تكون وظيفة الله فى خلق العالم محصورة فى منح الوجود فقط للمعدوم

---

(١) الشهرستانى – نهاية الاقدام ص ١٥٦ – ١٦١

(٢) الشهرستانى – نهاية الاقدام ص ١٥٥

وليس فى خلق الماهيات المعدومات . وقلنا أن المعتزلة وصلت الى هذه النتيجة لرد كل مشابهة بين الله والعالم المخلوق .

بعد ما حددت المعتزلة وظيفة الفاعل - أعنى الله - فى الوجود للمعدوم يبحثون عكس هذه المسألة أعنى مرور الكائنات من الوجود الى العدم .

٨ - مرور الشىء من الوجود الى العدم :

بما أن الكائنات فى مذهبهم هو عبارة عن معدوم منح الوجود من الله فيكفى أن يسحب منه هذا الوجود ليعود ثانية الى حالته الاولى وهى العدم هذه النتيجة تبدو منطقية فى هذا المذهب ، ولكن المسألة ليست سهلة كل هذه السهولة لأن هناك أمراً مهما وهو عدل الله وكماله تعالى . والمعتزلة تنظر الى جميع المسائل بمنظار التوحيد والعدل . لذلك يقول الخياط المعتزلى أن الكلام فى فناء الشىء من غامض الكلام ولطيفه [١] لأن مسألة فناء الاشياء مرتبطة ارتباطاً وثيقا بمسألة الوجود الذى يمنحه الله من جهة وبطبيعة الله من جهة اخرى .

والنظام يزعم ان هذا الوجود أو البقاء لا يمنح دفعة واحدة لجميع الجواهر بل انه يتجدد فى كل آن من لدن الله . وبفضل هذا التجدد المستمر تبقى الاشياء موجودة واذا أراد الله أن يفنى الجسم لم يحدث له بقاء [٢]

ولكن الخلق بمعنى منح الوجود للمعدوم نعمة يمن بها الله فكيف يمكننا

---

(١) الخياط كتاب الانتصار ص ١٩

(٢) نفس المصدر

أن ندرك انه تعالى يسحب ما من به ؟! ! لذلك قال معمر انه محال ان يفنى الله جميع خلقه حتى يبقى وحده [١]

ويقول الجاحظ باستحالة عدم الأجسام بعد حدوثها . نعم يمكنها أن تنقسم ولكنها لن تعدم [٢] ثم ان معمر آيذهب بنظرية الفناء هذه الى أبعد حد حيث يقول أن فناء الشيء يقوم بغيره وان الله يقدر أن يفنى العالم بأسره بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناءه كما أنه يقدر أن يفنى ذلك الشيء الذى يحل فيه فناء العالم بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناءه ولكن يحال أن يفنى الله خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده [٣] فعليه لا يكون فناء الأشياء مطلقاً كلياً . بل سيكون هناك تغير وتبدل فى الأشياء وفى طبيعتها . ان هذا القول يذكرنا بالنظرية القائلة بأن نهاية العالم لا تعنى فناءه الكامل بل زوال شكله الحالى وتبدله .

فاذا قال معمر أن فناء الجسم فعل الجسم بطبعه وان فناء كل فان له بطبعه [٤]. فمعنى فناء هو تبدل وتغير وليس العودة الى حالة العدم المطلق .

من البديهى أن الطبيعة تتغير وتتطور حسب قوانينهـــا وبمقتضى هذه القوانين نلاحظ التغير الذى يكون جوهرياً فى بعض الأحيان .

٩ - الفناء بكونه عاما كاملا :

إن هذه المسألة شائكة بلا ريب . ولكن لايغرب عن بالنا أن المعتزلة تلجأ فى جميع حلولها الى فكرة التوحيد والتنزيه والعدل ولذلك نراهم

---

(١) الخياط كتاب الانتصار ص ٢٠

(٢) البغدادى ـ الفرق بين الفرق ص ١٦١ ابن حزم الفصل ج ٤ ص ١٤٨

(٣) الخياط ـ كتاب الانتصار ص ١٩

(٤) البغدادى ـ الفرق بين الفرق ص ١٣٦

يتحدثون عن الفناء بكل حذر وينظرون اليه كمجرد فرض حتى أن بعضهم رد هذه الفكرة بكل شدة . فيقول مثلا الجبائى وابنه أبو هاشم وأتباعهما أن الله لا يقدر أن يفنى من العالم ذرة مع بقاء السماء والأرض لأنه لا يليق بقدرته تعالى أن تفنى بعض الجواهر وتبقى البعض . ولو انه تعالى خلقها أعنى أوجدها تفاريق لا يمكنه مع ذلك أن يعدمها تفاريق . فاذا أراد تعالى أن يفنى العالم فهذا الفناء يكون شاملا لا جزئياً . ولو كان الأمر خلاف ذلك لكان الله ظالما . والأجسام لا تفنى إلا بفناء يخلقه الله لا فى محل يكون ضداً لجميع الأجسام لأنه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض (١) .

فمن الجلى إذن ان فناء الأشياء فناء تاماً هو مجرد فرض تفترضه المعتزلة وهى تعلم انه غير ممكن تحقيقه . لأنه لما تمر الجواهر من العدم الى الوجود تكون كلا متماسكا منسجما أجزاءه متضامنة . وإذا افترضنا أن بعض هذه الاجزاء يمكن أن يفنى فلا يمكننا أن ندرك سبب استمرار وجود الاجزاء التى كانت متضامنة مع التى فنيت لاسيما إذا نظرنا الى الموضوع من الوجهة الاخلاقية حيث يجب أن تعمل عدالة الله كاملة . وكيف تكون هذه العدالة كاملة إذ قلنا بفناء بعض الاشياء وخروجها هكذا من نطاق العدالة الالهية ؟ فعليه الفناء الكامل الشامل تكون فيه عدالة أكثر من الفناء الجزئى !

فاذا ماتكلمت المعتزلة فى فناء الاشياء بعد وجودها وجدت نفسها امام نقطة جوهرية وهى عدالة الله تردعها عن هذا الفرض الذى افترضوه وهو إمكان فناء الأشياء . فهذا الفناء لا يتفق وعدالة الله الكاملة لان العالم كله يكون وحدة متماسكة الاجزاء وله قوانينه كما أن هناك موجودات حرة

(١) البغدادى — الفرق بين الفرق ص ١٦٨ و ١٨٣ — الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ٥٣

تسبب الخير والشر فى العالم فيجب أن تثاب أو تعاقب فالمعتزلة لاتدرك ان فناء كاملا شاملا يكون عدلا نحو من استحق الثواب أو العقاب . ثم أن الوجود منحة يمنحها الله للمعدوم ولا يعقل أن يسحب الله ما منحه للكائنات سحباً كاملا مطلقا أن هذا ليس من خصائص الله الكلى العقل والعدل فهذا ما جعل المعتزلة تتراجع فى القول بفناء العالم فناءاً كاملا .

فكأن المسألة الاخلاقية كانت المرشد الدائم للمعتزلة فى جميع المسائل التى تكلموا بها .

١٠ - تعريف الوجود

الكائن حسب رأى المعتزلة هو عبارة عن ماهية معدومة ووجود يمنحه الله لهذه الماهية . والوجود معناه ان الكائن وجد آنين ومر عليه زمانان يتجددان دائماً . فالوجود هو استمرار فى البقاء . أما القديم فليس ذلك معنى القول فيه أنه باقى لأنه لم يزل باقياً على الأوقات والأزمان [١]

١١ - مذهب المعتزلة هو الوجودية المسرفة (Realisme)

تزعم المعتزلة أن لكل فكرة مقابل أعنى أن المعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يتوكأ عليه العلم [٢] وبما انه عندنا فكرة العدم فيكون العدم شيئاً . وفى رأى بعضهم الأجناس والأنواع مثل الجوهرية والجسمية والعرضيه واللونية أشياء ثابتة فى العدم لأن العلم قد تعلق بها [٣] وهذا ما يذكرنا بالوجودية المسرفة عند أفلاطون وعند فريديجيز دى تور أحد تلاميذ الكوين فى عهد شرلمان [٤]

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٣٦٨

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ١٦١ .

(٣) نفس المصدر

(٤) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الاوروبية فى العصر الوسيط ص ٧٠

كان الجاحظ يؤكد على هذه النقطة الأساسية فى مذهب المعتزلة إذ كان يقول مع البصريين من المعتزلة ان الشىء هو المعلوم [١] وكان ابو هاشم بن الجبائى يجيب على من يعترض ويقول انه «يلزم المعتزلة على هذا المبدأ إطلاق الشىء على المستحيل لأنه معلوم ، فيقول له ابو هاشم : إن المستحيل لا يعلم إلا على سبيل التشبيه والتمثيل [٢] . والجبائى يوضح مذهب المعتزلة الوجودى فيقول ان لفظ شىء سمة لكل معلوم فلما كانت الأشياء معلومات قبل كونها سميت أشياء قبل كونها وما سمى به الشىء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالقول جوهر وكذلك سواد وبياض وما أشبه ذلك [٣] . والأشياء يمكنها أن تظهر أو أن تزول أن تكون أو تعدم فان الفكرة التى لدينا عنها يجب أن تقابلها حقائق أزلية إما فى حالة العدم إما فى حالة الوجود . فقط فيما يختص بالصفات التى تتبع الوجود فلا يمكن تصورها فى حالة العدم مثلا الحركة لا تتصور إلا فى الوجود . ويتضح لنا من ذلك ان المعتزلة تقول بالوجودية المسرفة لذلك أثبتت العدم شيئاً وذاتاً .

١٢ ـ تسمية الاشياء

يعين الجبائى الأشياء المعلومة التى تكون حقيقية فى حالة العدم كما وفى حالة الوجود فيقول : أولا ـ ان ماسمى به الشىء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالقول سواد إنما سمى سواد لنفسه وكذلك البياض وكذلك الجوهر

---

(١) جلبي : شرح المواقف ص٣١٢

(٢) نفس المصدر

(٣) الأشعرى : مقالات ص ١٦٠ و٥٢٢

إنما سمى جوهر لنفسه وكذلك ماسمى به الشيء للتفرقة بينه وبين أجناس أخر كالقول لون وما أشبه ذلك فهو يسمى بذلك قبل كونه . ـ ثانياً ـ ولكن ما سمى به الشيء لوجوده وما سمى به الشيء لحدوثه ولأن فعل لا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث كالقول مفعول ومحدث فلا يجوز أن يسمى به قبل وجوده . وكذلك ما سمى به الشيء لوجود علة فيه فلا يجوز أن يسمى به قبل وجود العلة فيه كالقول جسم وكالقول متحرك وما أشبه ذلك. ولا يجوز أن يسمى به قبل وجوده [١]. فكل ما يمكن إطلاقه على العدم فهو حقيقة أزلية .

١٣ ـ الموجودية المسرفة وعلم الله

لما ردت المعتزلة علم الله الى ذاته قالت ان العلم قديم وكذلك موضوع هذا العلم ولما كان الله لم يزل يعلم الأشياء قبل وجودها فلزم أن تكون هذه الأشياء حقيقية قبل وجودها وتقول المعتزلة من جهة أخرى انه لا يوجد أى تشابه بين الله والمخلوقات لذلك زعموا أن الله لايمنح إلا الوجود فقط للماهيات القديمة المعدومة التى لم يزل هو تعالى يعلمها .

صعوبة

ولكن هنا يجابه المعتزلة صعوبة كبيرة وهى : اذا كانت الماهية المعدومة قديمة ومستقلة عن الله وبالرغم من ذلك مسببة علماً فيه فكيف يمكن تعليل علم الله بهذه الماهيـــات ؟ ومن جهة أخرى أليس قول المعتزلة بقدم

---

(١) المصدر نفسه

المعدومات هو اعتراف بوجود قديمين ؟ هل اعتبرت المعتزلة الله كأنه قديم اسمى من العدم حائز على الوجود الناقص للمعدومات ومانح لها هذا الوجود ؟ وهل يوجد تفاوت فى الدرجة بين قديمين ؟

يبدو أن المعتزلة كانت تميل الى هذا الحل أعنى انها كانت تقول بوجود تفاوت بين قديمين : الله والمعدومات . ولجأت الى هذا الحل حتى لا تقول بالشرك . انها لمحاولة جريئة من قبل المعتزلة قاموا بها لصيانة التوحيد ولرد التشبيه ولتفسير الخلق والقول بأن المادة حقيقية ولتنزيه الله عن كل مايتعلق بالمادة ويشوبها .

١٤ – مصدر فكرة المعدوم :

مما لاشك فيه أن المعتزلة اقتبست فكرة العدم من الفلاسفة اليونانيين ويزيدنا الشهرستانى تأكيداً فى ذلك بقوله :

قال ابن سينا حكاية عن ارسطوطاليس : كل حادث عن عدم فأنه يسبقه امكان الوجود ضرورة وامكان الوجود ليس هو عدما محضاً بل هو أمر ماله صلاحية الوجود والعدم . ولن يتصور ذلك إلا فى مادة ثم تلك المادة المتقدمة لا تتصور إلا فى زمان لأن قبل ومع لا يتحقق إلا فى زمان والمعدوم قبل هو المعدوم مع وليس الامكان قبل هو الذى يقارن الوجود فهو إذن متقدم تقدما زمانياً والعالم لوكان حادثاً عن عدم لتقدمه امكان الوجود فى مادة تقدماً زمانيا فهو اما أن يتسلسل وهو باطل واما ان يقف على حد لايسبقه امكان فلا يسبقه عدم فيكون واجباً بغيره وهو ما ذهبنا اليه وهذه الشبهة هى التى اوقعت المعتزلة فى اعتقاد كون المعدوم شيئاً وعلى

هذا قصروا الشيئية فى الممكن وجوده لا المستحيل ثبوته [١]

وهكذا يرشدنا الشهرستانى تمام الارشاد عن مصدر فكرة المعدوم عند المعتزلة فجاء هذ الاقتبـــاس من الفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة أرسطو مناسباً مع فكرة التوحيـد عند المعتزلة وفعـلا يقول أرسطو فى كتـابه السماع الطبيعى م أف ٩ ص ١٩٢ ان الهيولى أى المادة الاولى ازليـة ابدية ولو كانت الهيولى حادثة لحدثت عن موضوع ولـكنها هى موضوع تحدث عنه الاشياء بحيث يلزم ان توجد قبل أن تحدث وهذا خلف ولو كانت فاسدة لوجبت هيولى اخرى تبقى لتحدث عنها الاشياء بحيث تبقى الهيولى بعد ان تفسد وهذا خلف كذلك

إذا اقتبست المعتزلة فكرة المعدوم من أرسطو فأن مذهبهم الوجودى [٢] متشبع بنظرية المثل الافلاطونية . ان المعتزلة قرأت بدون شك جمهورية افلاطون ومحاورة تيماوس وقالت ان المعرفة الحقيقية هى معرفة الكليات لذلك قالت بموضوع لهذه الكليات وهذا الموضوع هو هذا المعدوم الذى قالوا به ووضعوه خارج الزمان . فقط المعتزلة ردت فكرة المثل الافلاطونية وحافظت على جوهر المذهب الافلاطونى القائـــل بوجود موضوعات الافكار وزادت بان الله وحده يمنح الوجود لهذه الموضوعات المعدومة فيمكننا أن نقول ان فكرة العدم عنـد المتزلة مقتبسة من فلسفة افلاطون وأرسطو فى نفس الوقت : اخـذوا عن افلاطون فـكرة المثل بدون أن

---

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص٣٣

(٢) المذهب القائل : بأن لـكل فـكرة مقابل فى الحقيقـة . اعنى فى الوجود . والمعتزلة تقول أن فـكرة المعدوم تقابلها حقيقة

يقولوا بوجودها الحقيق خارج الزمان . فقط هذه المثل ساعدت على تكوين المذهب الوجودى المعتزلى . واخذوا عن ارسطو فكرة الهيولى وهى المادة الاولى للخلق والتى تكتسب صورتها النهائية مع الوجود . وهكذا يكون افلاطون وأرسطو قد ساعدا جهود المعتزلة فى صيانة التوحيد وفى رد التشبيه وفى القول بالخلق فى الزمان .

فسألة العدم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتوحيد عند المعتزلة انهم يرجعون دائماً الى تعريفهم لله ويحاولون أن يفسروا الخلق بالنسبة الى الفكرة التى كونوها عن الله : إن الله لامتناه واحد كامل قادر على كل شىء وعالم بكل شىء ليس بينه وبين العالم أى مشابهة فيما يختص بماهيته لأن ماهية العالم ناقصة وحادثة فعليه تكون ماهية العالم غير صادرة عن ماهيته تعالى ؛ ولكن العالم محتاج الى الله فيما يختص بوجوده . هـــذه العقيدة راسخة عند المعتزلة يدافعون عنها بكل حزم ؟

الفصل الثانى

المخلوقات

لما كان العالم المخلوق مكوناً من ماهية ومن وجود فهو خاضع حتما لقوانين هذه الماهية التى استخرجت من العدم ومنحت الوجود — وتقول المعتزلة أن لهذه الماهية خصائص ثابتة تميزها فى حالة العدم أو تكتسبها فى حالة الوجود ونبحث هنا قانون الحتمية فى العالم كما عرضته المعتزلة .

١ — قانون الحتمية ينطبق على العالم الطبيعى وعلى الاحياء

كل مخلوق أعنى كل جسم طبيعى فهو مجبور أو بمعنى آخر خاضع لقوانين ثابتة. ويمثل النظام لذلك بقوله : اذا دفع الحجر اندفع وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر الى مكانه طبعاً [١] وكذلك يقول الجاحظ : ان للأجسام طبائع وأفعال مخصوصة بها [٢] والخياط فى دفاعه عن ثمامة ضد ابن الراوندى يزيد قانون الحتمية هذا توكيداً إذ يقول : ان المطبوع هى الأجسام المحتملة المحدثة والمطبوع هو الذى لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنار لا يكون منها إلا التسخين والثلج لا يكون منه إلا التبريد وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها [٣]

فإذن كل جسم طبيعى فهو خاضع لقوانين ثابتة والله تعالى الذى هو ليس بجسم طبيعى فهو غير مطبوع على أعماله. وهو لم يفعل العالم بطباعه بل بالعكس

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل على هامش ابن حزم ج١ ص٦٢

(٢) الشهرستانى : الملل ج١ ص٨٠

(٣) الخياط : الانتصار ص٢٢ — ٢٣ الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٧٨

خلقه بمجرد حريته . وحرية الانسان تدل على انه غير مطبوع على أعماله وعلى ان طبيعته تفوق طبيعة الأجسام لأن الانسان فى إمكانه أن يفعل الشيء وضده .

وكانت المعتزلة تعتبر الماهيات فى حالة العدم حائزة على خصائص معينة تظهر مع الوجود . وهذه الخصائص تدل على الفرق النوعى بين الماهيات. فالجوهر هو هذا الجوهر بالذات وليس جوهر آخر لأنه يمكنه أن يعمل عملا معينا أو أن يكون فى حال معين يميزه عن باقى الجواهر ولكن إذا قلنا ان أى جوهر يمكنه أن يحدث أى عمل أو أن يكون فى أى حال . فلم يعد حينئذ أى تمييز بين الجواهر ويصبح العالم فى حالة خواء واختلاط . ولم يعد هناك علم ولا أي تأثير مجدى على الطبيعة . والمذهب الوجودى الحديث يمكنه أن يصطدم بمذهب المعتزلة هذا الذى يدافع عن قانون الحتمية الطبيعية وعن مبدأ الحرية فى الميدان الخلقى .

٢ - الكمون والظهور [١]

(١) ملحوظة . نجد فكرة الكمون والظهور عند الرواقين فهم يقولون أن العالم حى له نفس حار هو نفس عاقلة تربط أجزاءه وتؤلف منها كلا متماسكا فالحرار. أو النار هى المبدأ الفاعل والمادة المبدأ المنفعل . كانت النار فى الخلاء اللامتناهى ولم يكن عداها شيء وتوترت فتحولت هواء. وتوتر الهواء فتحول ماء وتوتر الماء فتحول ترابا وانتشر فى الماء نفس حار ولد فيه « بذرة مركزية » هى قانون العالم « لوغوس » بمعنى أنها تحوى جميع الأجسام وجميع بذور الاحياء منطوية بعضها على بعض وكامنة بعضها فى بعض بحيث أن كل حى فهو مزيج كلى من ذريته جماء فانتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة وأخذت الموجودات تخرج من كونها شيئا فشيئا ومازال تخرج بقانون ضرورى أو قدر ليس فيه مجال للاتفاق وأن نظام الطبيعة ليدل على أنها ليست وليدة الاتفاق ولا الضرورة العمياء بل الضرورة العاقلة (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية الطبعة الأولى ص ٣٠٣) .

بما إن الأجسام الطبيعية مطبوعة فهى تتبع قوانينها فى حركاتها وكونها وفسادها . ولا تجهل المعتزلة التأثير المتبادل بين الأجسام ولكن هذا التأثير لا يخلق قوة جديدة فى العالم ولا كائنات جديدة فكل شىء حسب قولهم هو بالقوة وكل قوة تتحقق أعنى تمر الى الفعل[١] . وعلى ذلك تكون المعتزلة قالت بمبدأ بقاء المادة والطاقة . وعبر النظام عن هذا المبدأ قائلا : ان الله خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجماد كلها دفعة واحدة[٢] . فهذا لا يعنى أن خلق هذه الكائنات كلها دفعة واحدة هو خلق كامل وتام بمعنى الكلمة . بل معناه ان الله خلق كائنات يوجد فيها كائنات أخرى بالقوة بحيث ان مرور كل كائن من حالة القوة الى الفعل ـ أعنى ليتحقق ـ لا يتطلب عملا آلهيا بل يكون هذا المرور مجرد عمل طبيعى للكائن الأول أو للمسبب الأول لأفراد كل جنس . ولكن هذا المسبب الأول لزمه فعل مباشر من الله حتى يمر من حالة العدم الى حالة الوجود . والنظام يضيف قائلا : وإن خلق آدم لم يتقدم على خلق أولاده ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد وإن الله خلق ذلك أجمع فى وقت واحد غير ان الله أكمن بعض الأشياء فى بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها[٣] . وهكذا تكون جميع الناس والحيوانات والنباتات موجودة بالقوة فى الرجل الأول وفى الحيوان الأول وفى النبات الأول من كل نوع وجنس . والأجناس متميزة تماماً الواحد عن

---

(١) الشىء يكون بالقوة لما يمكنه أن يكتسب صفة جديدة مثل الطفل هو رجل بالقوة اعنى فى امكانه أن يكتسب صفة الرجولة ولما يكتسب هذه الصفة يكون رجلا بالفعل

(٢) البغدادى . الفرق بين الفرق ص١٢٧ ـ الخياط . الانتصار ص٥١ ، ١٣٢ـ١٣٣

(٣) البغدادى ـ الفرق ص ١٢٧ ـ الخياط . الانتصار ص٥٢

الآخر وكل نوع لا ينتج إلا أفراداً من نوعه . فالتطور كما يفهمه أصحاب هذا المذهب بعيد جداً عن مذهب المعتزلة .

٣ - مركز الانسان فى مثل هذه النظرية

هل الأنسان يظهر من الأنسان كما هو الحال فى الحيوان والنبات حسب ما جاء فى نظرية الكمون والظهور هذه التى اوضحها النظام ؟ وبمعنى اخر هل الفعل الطبيعى او العضوى يكفى حتى يخرج جميع افرادا الجنس البشرى الواحد من الأخر نتيجة للتلقيح كما هو الحال فى الحيوان والنبات ؟ نحن نعلم ان المعتزلة منذ اول عهدهم لم ينفكوا من دفاعهم عن حرية الأختيار عند الأنسان والحرية هى ركن من اركان مذهبهم اذ عليها يتوقف اصلهم القائل بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وكذلك اصل الوعد والوعيد — وكان الجعد [١] يقول بهذا الصدد : اذا كان الجماع يتولد منه الولد فانا صانع ولدى ومدبره وفاعله لافاعل له غيرى وانما يقال ان الله خلقه مجازا لاحقيقة . فأخذ ابو على محمد بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى الطرف الثانى من الكفر فقال انه تعالى خلق الحبل والموت وكل من فعل شيئا فهو منسوب اليه فان الله تعالى هو محبل النساء وهوا حبل مريم بنت عمران [٢] والأشعرى

---

(١) الجعد بن درهم استاذ آخر الخلفاء الأمويين مروان الثانى بن محمد . كان الجعد يعيش أولا فى دمشق لما بدأ يقول بخلق القرآن وبنفى صفات الله حوالى عام ١٠٤ هـ . فأمر هشام ابن عبد الملك الخليفة الأموى حينئذ بأن يأتوه بالجعد . ولكن الجعد هرب الى الكوفا وهناك قابله الجهم بن صفوان . ولكن حاكم العراق خالد القصرى تمكن من قتل الجعد بأمر من الخليفه سنة ١٠٥ هـ .

(٢) ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ١٥٣

يذكر عن الجبائى انه كان يزعم ان الله محبل وانه لا محبل للنساء فى الحقيقة سواه فيلزمه والد فى الحقيقة وانه لاوالد سواه[1] فكأن تكاثر وتناسل البشر يتطلب تدخل الهى : لقد اعترف النظام للأنسان بطبيعة مخصوصه من حيث انه مختار لأفعاله . وقال متأخرو المعتزلة ولاسيما الجبائيه انه لكى لا يخضع الأنسان لقانون الحتمية السائد فى الطبيعة يجب ان يكون وجوده نتيجة لفعل خارق الطبيعة بالمشاركة مع فعل طبيعى .

فالأنسان وحده هو الذى يتميز هكذا عن باقى الكائنات لأن سبب وجوده يختلف عن سبب وجود الكائنات الأخرى التى هى خاضعه لقانون الحتمية . لكن خلق الأنفس البشرية المستمر الذى قالت به المعتزلة يختلف عن خلق الوجود المستمر الذى قال به النظام والذى بمقتضاه يبق الله العالم فى الوجود[2] فكأن المعتزلة نظروا الى خلق الأنسان متأثرين بالقيمة الأخلاقية لأفعاله التى يثاب او يعاقب عليها . ولما كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذى افعاله لها قيمة اخلاقيه فيلزم ان تكون طبيعته مختلفة عن طبيعة باقى الكائنات ولذلك اشركت المعتزلة الله فى تكوين النفس البشرية التى هى ليست من عمل الأعضاء ولا الأجسام الطبيعية فقط .

٤ - قصة الخلق

يقص ثلاثه من اتباع النظام وهم احمد بن حابط والفضل الحدبى واحمد بن ايوب بن مانوس القصة الآتية ليفسروا كيف وصل الجماد والنبات والحيوان الى حالة الحتمية السائده فى عالمنا . فيقولون : ان الله ابدع خلقه

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ص٥٣١

(٢) الأشعرى . مقالات ص٤٠٤

اصحاء سالمين عقلاء بالغين فى دار سوى هذه الدار التى هم فيها اليوم . وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه . ولا يجوز ان يكون ما يخلقه الا عاقلا ناظرا معتبرا : فابتدأهم بتكليف شكره فاطـاعه بعضهم فى جميع ما امرهم به وعصاه بعضهم فى جميع ذلك واطاعه بعضهم فى البعض دون البعض . فمن اطاعه فى الكل أقره فى دار النعيم التى ابتدأهم فيها ومن عصاه فى الكل اخرجه من تلك الدار الى دار العذاب وهى النار ومن اطاعه فى البعض وعصاه فى البعض اخرجه الى دار الدنيا فالبسه هذه الاجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء والالام واللذات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كانت ذنوبه اكثر كانت صورته اقبح والامه اكثر [1] . ـ فالحيوانات والنباتات والجماد تبقى على هذه الحال خاضعة لقانون الحتمية ومرتفعة عنها التكاليف مثل ماترتفع التكاليف ايضا عمن وصل الى رتبة النبوة والملك . ويصبح الأنسان فقط خاضعا للتكليف : فى امكانه عمل الخير والشر فاذا فعل الخير استحق الثواب واذا فعل الشر استحق العقاب

مصدر هذه القصة

لاشك فى ان أثر التوراة واضح جلى فى هـــذه القصة وهى تذكرنا بالفردوس الأرضى وبتجربة الملائكة وبخطيئة آدم . ثم ان أثر المسيحية لايقل عن أثر التوراة على تلاميذ النظام هؤلاء الثلاثة إذ يقولون ان للعالم

---

(١) الشهرستانى الملل جـ١ ص٦٩

خالقين أحدهم قديم وهو الله والآخر مخلوق وهو كلمة الله المسيح بن مريم. والله خلق العالم بواسطة كلمته [١] . وفهمهم المسيحية على هذا الشكل يدل على تأثير أفلوطيني أيضاً . لأن أفلوطين يقول أن فى قمة الوجود يوجد الواحد أو الأول وهو جواد فياض وفيضه عقل شبيه به يفيض بدوره فيحدث النفس وهى تفيض أيضاً فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر . لكن تلاميذ النظام وضعوا « الكلمة » وسطاً بين الله والعالم وقالوا أن الكلمة هى التى ستأتى فى آخر الزمان مغطاة بالسحب وهى التى خلقت آدم على صورتها وهى التى تحاسب الناس فى اليوم الأخير [٢] . ومذهب أفلوطين فى تكوين العالم يذكرنا بشرح أفلاطون لهذا التكوين فى محاورة تيماوس .

نصيب هذه القصة عند المعتزلة

كان من البديهى أن تمحص المعتزلة كل هذه القصص التى كانت متداولة فى عهدهم . وإذا قبل تلاميذ النظام هذه الأساطير أو القصص كحقائق أو كرموز فان باقى المعتزلة بوصفهم عقليين لم يأخذوا بها بل فسروا خلق العالم كما سبق لنا وذكرنا بأنهم اعتبروا مادة العالم مقتبسة من العدم ووجود العالم فقط مستمد من الله . فما كان من المعتزلة إلا نفى تلاميذ النظام هؤلاء عنهم وعدهم خارجين على مبادىء الاعتزال . كأن أثر أرسطو كان أقوى من أثر أفلاطون وأفلوطين على المعتزلة لأن أرسطو قال بالهيولى وهى المادة

---

(١) ابن حزم . الفصل جـ٤ ص ١٥٠ — الاسفرائينى . التبصير فى الدين ص ٨٢
(٢) نفس المصدر

الأولى الأزلية للعالم . وفكرة العدم عند المعتزلة كثيرة الشبه بقول أرسطو

٥ - هل يمكن خلق عوالم أخرى ؟

تقول المعتزلة : إذا أمكن الله أن يخلق عالماً أو عوالم أخرى وإذا رأى أن فى خلقها كمالا افعل ذلك حتما لأن الله لا يفعل إلا الأصلح والأكمل . وإلا لم يكن إلهاً كاملا عادلا . — ولكن أراد بعضهم فحص هذا السؤال على النظر . فيقول هشام الفوطى ان الله بعد ما يخلق شيئاً لايمكنه أن يخلق شيئاً آخر مماثلا له بل يمكن أن يخلق شيئا متميزاً عن الأول لأن الأشياء المتميزة ليست متماثلة[١] لأن فى خلق المماثل تكرار لفعل القدرة والتكرار دليل على النقص . وإذا كرر الله عمله فهذا يعنى انه لم يستخدم منتهى قدرته فى الفعل الأول. والمعتزلة تقول ان كل فعل يصدر من الله يلزم أن يكون كاملا لأن فاعله غاية فى الكمال . والنظام يعيد نفس هذه الفكرة بكلام آخر إذ يقول ان الله كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى نهاية ولا غاية ولكن خلق الدنيا جملة[٢] . فهذا الشطر الأخير من كلامه ينقض الفرض الاحتمالى الذى وضعه فى أول الكلام ويدل على ان الله استخدم كل قدرته دفعة واحدة لأن الكائن الكامل هذا شأنه . فقط هناك تحفظ عند النظام وهو خاص بآيات الأنبياء فيقول : لكن آيات الأنبياء لم يخلقها الله إلا فى وقت ما أظهرها على أيدى رسله[٣] . — ويقول الجاحظ من جهته

---

(١) ابن حزم . الفصل جـ٤ ص ١٤٩

(٢) الخياط . الانتصار ص ٥٢

(٣) نفس المصدر

ان الله كان فى إمكانه أن يخلق عالما آخر فى الوقت الذى خلق فيه هذا العالم ولكن هذا العالم الآخر يكون مشابهاً لعالمنا ويختلط حينئذ معه . ومعنى قول الجاحظ هذا ان قدرة الله كاملة ولا متناهية ولا يمكنه أن يخلق عالماً أقل من هذا الذى خلقه أو أكمل منه وإلا كان إلها ناقصا عاجزاً . فيكون هذا العالم الذى خلقه الله هو أحسن العوالم الممكنة لأنه لو أمكن أن يوجد عالما أحسن من هذا لخلقه الله — وكل هذه الأقوال نتيجة منطقية لفكرة المعتزلة القائلة بأن الله مكلف بفعل الأحسن والأصلح [١] .

---

(١) راجع الفصل الخاص بقدرة الله

الفصل الثالث

الاجسام الطبيعية

قبل ان نبحث كيف فهم المعتزلة العالم يجب ان نوضح هنا معنى لفظ جسم ولفظ جوهر فرد او ذرة فى لغتهم - الجسم هو اصغر جزء طبيعى له خواص معينة والجوهر الفرد او الجزء الذى لايتجزأ هو اصغر جزء خالى من الصفات الطبيعية للمادة ولكنه يدخل فى تكوين الأجسام . فالجوهر الفرد هو بمثابة النقطه الهندسيه التى هى اساس الخط عند الرياضى .

ونبحث هنا تعاريف المعتزلة للجسم الطبيعى وتكوين الأجسام ومسألة تقسيم الذرة واعراض الجسم وتقسيم الأجسام وأخيرا العلاقة بين الأجسام واعراضها

١ - تعريف الاجسام

لقد حاول شيوخ المعتزلة الأولون تعريف الجسم الطبيعى على ضوء الأفكار اليونانية او لأفلوطينية او الهندية التى تأثروا بها فيقول مثلا ابو الهذيل الجسم هو ماله يمين وشمال وظهر وبطن واعلى واسفل [١] . ويعرف النظام ومعمر وباقى المعتزلة الجسم بأنه الطويل العريض العميق [٢] وهذه

---

(١) الأشعرى . مقالات الاسلاميين ص ٣٠٢ (٢) نفس المصدر ص ٣٠٢ — اليافعى . مرهم العلل المعضلة ص ٣٢٥ — ابن حزم . الفصل جـ ٤ ص ٤٢ — الايجى المواقف ص ١٨٥

التعاريف لم تكن بالنسبة الى الذرة بل هى تعارف وصفية لا تأخذ الا بأبعاد الجسم ـ فقط هناك تعريف للأسكافى يبدو مختلفا عن هذه التعاريف اذ يقول معنى الجسم انه مؤتلف [١] . ويضيف : واقل الأجسام جزءان . ويزعم ان الجزءين اذا تألفا فليس كل واحد منهما جسما ولكن الجسم هو الجزءان جميعا ـ ولما كان لكل جسم ابعاد فكأن تعريف الأسكافى يرجع فى النهاية الى تعريف وصفى مثل تعريف باقى المعتزلة للجسم .

٣ - تكوين الأجسام

اذا كانت المعتزلة لم تأخذ الا بأبعاد الجسم فى تعاريفها فأنهم لم يهملوا الكلام فى العناصر المكونه للأجسام . وهذه العناصر هى الذرات او الجواهر الفردة او الأجزاء التى لا تتجزأ . واللفظ الأخير هو الشائع استعماله عندهم وجميع المعتزلة ما عدا النظام تقول بهذا الجزء الذى لا يتجزأ . وتعتبره عنصرا بسيطا مكونا للجسم لأن الجسم فى نظرهم ليس بسيطا بل مكونا من هذه العناصر البسيطة الغير قابلة للقسمة وهى تذكرنا بالذرات التى قال بها ديموقريطس ولوقيبس وابيقوروس وسنبحث فيما بعد كيف نظرت المعتزلة الى هذه العناصر وماذا كان موقف النظام منها وهو القائل بأن لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء [٢]

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٣٠٢

(٢) الأشعرى . مقالات ص ٣٠٤ و ٣١٦ ـ البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١١٣ و ١٢٣ الايجى . المواقف ص ١٨٥ ـ الاسفرائيني : كتاب التبصير فى الدين ص ٤٣ ـ ابن حزم الفصل ج ٥ ص ٥٨ ـ الشهرستانى . الملل جـ ١ ص ٦٣ ـ الخياط ـ كتاب الانتصار ص ٣٣

٣ - عدد العناصر المكونة للجسم

يختلف هذا العدد عند المعتزلة ويبين كل واحد منهم سبب وضعه العدد الذى قال به . فيحدد مثلا ابو الهذيل هذا العدد بستة لأن اقل مايكون الجسم ستة اجزاء احدهما يمين والآخر شمال وأحدهما ظهر والآخر بطن واحدهما اعلى والآخر اسفل[١] وهذه الأجزاء الستة تتناسب والجهات الست التى عرف الجسم بواسطتها كأن كل جهة تحتاج الى جزء

ويقول معمر والجبائى ان أقل الأجسام ثمانية أجزاء لأنه اذا انضم جزء الى جزء حدث طول وان العرض يكون بانضمام جزئين اليهما وان العمق يحدث بأن يطبق على أربعة أجزاء أربعة أجزاء فتكون الثمانية أجزاء جسما طويلا عريضا عميقا[٢] . وهذا ما يتفق وتعريفهما للجسم .

ولكن هشام الفوطى يقول ان الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ ، وذلك انه جعله ستة أركان وكل ركن منه ستة أجزاء فالذى قال ابو الهذيل انه جزء جعله هشام ركنا وزعم ان الأجزاء لاتجوز عليها المماسة وان المماسات للأركان وان الأركان التى كل ركن منها ستة أجزاء ليست الستة الأجزاء مماسة ولا مباينة ولا يجوز ذلك إلا على الأركان . فاذا كان كذلك فهو محتمل لجميع الأعراض[٣] .

أما الأسكافى فانه يقول بجزئين فقط ومن ائتلافهما ينتج الجسم[٤] .

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٣٠٢

(٢) المصدر نفسه ص ٣٠٣ ــ الايجى . مواقف ص ١٨٥

(٣) الأشعرى . مقالات ص ٣٠٤ و ٣٠٥

(٤) المصدر نفسه ص ٣٠٢

مصدر هذا القول

من ذلك يتضح لنا ان المعتزلة لم تعتبر الجزء كأقل الأجسام مثل ما اعتبره ديموقريطس وابيقوروس. بل أقل الأجسام عندهم هو ما له وجود طبيعى حقيقى وأبعاد معينة . وهذا الجزء هو الحامل للأعراض .

يقول ديموقريطس ان الذرات غير محسوسة . ونظن ان المعتزلة لم تعتبر الذرة مثله كأنها أقل الأجسام لهذا السبب جعلت أقل الأجسام محسوسا لأن معرفة العالم الطبيعى تبدأ بالمحسوس . ثم لما تكلموا فى العدم قالوا أنه عين وذات وحقيقة . وبعضهم أثبت له أعراض والأعراض يلزمها جواهر والجواهر المتحققة فى الطبيعة أعنى التى نالت الوجود من الله هى جواهر حاملة لأعراض محسوسة فلا يمكنها إذن أن تكون ذرات مثل ماعرفها ديموقريطس .

ثم يقول ديموقريطس ان الجواهر الفردة تتقابل وتتشابك بنتوآتها وتتألف فى مجاميع هى الموجودات وتختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلا ومقداراً بحيث يمكن القول ان الأشياء هندسة وعدد .

[ولقد سبق وقال الفيثاغوريون ان الأشياء اعداد] . فكأن المعتزلة تأثرت بفكرة ديموقريطس هذه وردوا أقل الأجزاء فى الأجسام الطبيعية الى عدد من الذرات . فقط هم لم يتفقوا على تحديد هذا العدد وهو يختلف وتعاريفهم للجسم . ويلاحظ انهم متفقون فى نقطة واحدة فى هذه التعاريف وهى انهم يعتبرون الجسم ذا أبعاد أعنى متمدد . وديموقريطس قال ان كل شىء امتداد وحركة والامتداد نتيجة لتشابك الذرات — فما أكبر الشبه بين رأى

المعتزلة ومذهب ديموقريطس [١] .

ولكن أثر ارسطو اقوى من أثر ديموقريطس على المعتزلة فى نظريتهم الخاصه بالجسم لأن ارسطو كان يعتبر العناصر فى ذاتها مركبات من هيولى وصورة وهى ليست مبادئ كما زعم انبادوقليس . ويضيف أرسطو ان الهيولى لاتوجد مفارقه وهى موجودة اولا فى هذه البسائط فبالقياس الى المركبات الطبيعية العناصر مبادئ واصول لاتنحل الى أبسط منها . والمركب الطبيعى المتجانس طبيعة واحدة اى صورة فى هيولى ويسمى مزيجا وهذا المزيج جسم متجانس كل واحد من اجزائه شبيه بالكل وبأى جزء آخر [٢] . وتقول المعتزلة ان العناصر . لاتوجد مفارقة (انظر بعده رقم ١٣) بل الجسم الطبيعى الحقيقى هو المركب من هذه العناصر فكأن نظرية الجسم عند المعتزلة نتيجة لتأثير نظريات ديموقريطس وانبادوقليس وارسطو .

٤ - الذرة او الجزء الذى لا يتجزأ [٣]

لما كان الجزء الذى لايتجزأ هو العنصر المكون لأقل الأقسام فى الجسم الطبيعى فكان لزاما على المعتزلة الكلام فى هذا العنصر . ولكن أراءهم فيه مختلفة ويمكن اجمالها فى قولين

اولا : قول من لا يعترف بأى صفة للجزء

---

(١) الاستاذ يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٠ وما بعدها

(٢) ارسطو . الكون والفساد

(٣) الكلمة اليونانية التى أصبحت دارجة فى اللغات الحديثة والمعروفة بـ Atom معناها الشىء الذى لا يقبل التجزئة أو القسمة وتستعمل المعتزلة الترجمة الحرفية للفظ اليونانى وتقول «الجزء الذى لايتجزأ» .

وهو قول ابى الهذيل . فحسب زعمه الجزء الذى لايتجزأ لاطول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق وان الخردلة يجوز ان تتجزأ نصفين ثم ثمانية الى ان يصير كل جزء منها لايتجزأ [١]. ولم يجز ابو الهذيل اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم على الجزء الذى لايتجزأ [٢] لأنه فى رأيه لايجوز ذلك الا على الجسم . فقط يجوز على الجسم أن يماس ستة أمثاله بنفسه وأن يجامع غيره فيكون الاجسام . ويستنتج من هذا الكلام أن الجزء غير متمدد — وهذا هو أيضا قول هشام الفوطى ومعمر والاسكافى والبلخى .

يتسائل بينس PINES فى كتابه عن « الذرة » إذا كان فى إمكان المعتزلة مثل أبي الهذيل ومعمر وهشام — وهم متكلمو العصر الأول فى الأسلام أن يتصوروا الذرة كنقطة هندسية حسب ما يرويه لنا مؤرخو آراء المعتزلة نحن نعلم أن الكتب الهندسية اليونانية كانت قد ترجمت إلى العربية ووصلت إلى أيدى المعتزلة فى العصر العباسى — ثم أنه ليس من الصعب على المعتزلة وهم الذين لهم فى الآلهيات هذه النظريات الدقيقة اللطيفة التى تدل على عمق وسمو فى التفكير أن يصلوا إلى هذه الفكرة المجردة المتعلقة بالذرة فنحن لا ندرى لماذا يشك بينس فى مجهود المعتزلة العقلى .

ولكنا نرى أن أثر ديموقريطس واضح جلى فى قول المعتزلة هذا . فحسب قول ديموقريطس الذرات أو الوحدات المتجانسة غير المنقسمة هى غير محسوسة لتناهيها فى الدقة . فقط لما تتكون المجاميع منها تكتسب الثقل والخفة وسائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها [٣] —

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ٣١٤ (٢) نفس المصدر ص ٣١٢

(٣) الاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٠ و ٥١ (الطبعة الاولى)

فكأن قول هذا الفريق من المعتزلة — وهم قدماءهم — كان ترديداً لمذهب الذرة عند ديموقريطس. ولكن لما جاء ابيقوروس [١] بعد ديموقريطس بحوالى القرن ادخل بعض التعديل على مذهب الذرة وقال إن الجواهر ليست متجانسة كما ارتأى ديموقريطس وليس يمكن تركيب أى شيء من أى جوهر فعليه تكون الأجزاء حاصلة على مقدار وصورة لا يتغيران. فأبيقوروس يعين الأجزاء بينما قال ديموقريطس أنها متجانسة. وأثر أبيقوروس ظاهر عند الفريق الثانى من المعتزلة وهم المتأخرون منهم.

ثانياً : قول من يعترف للذرة (أو الجزء) ببعض الصفات

وهو قول الجبائى وأبى رشيد النيسابورى الذى لم يتكلم عن عدد العناصر أو الاجزاء اللازمة لتكوين الجسم لأنه يعتبر الجزء ذا أبعاد. — ويقول الجبائى : يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم ما يجوز على الجسم من اللون والطعم والرائحة اذا انفرد [٢] فأنه لم يجرد الجزء من كل صفة وذلك لأنه يعتبر الجسم ائتلاف أجزاء. والجسم لا يمكن أن تكون له صفات إذا كانت أجزاءه مجردة من كل صفة.

وهنا نلاحظ تطور فى فكرة الجزء عند المعتزلة. فبينما أوائل المعتزلة كانوا ينظرون إلى الجزء كنقطة هندسية متأثرين بمذهب ديموقريطس نرى الجبائى وهو من متأخرى المعتزلة يعترف للجزء بصفات الجسم. فكأن تأثير ديموقريطس على المعتزلة قد ضعف وازداد تأثير أبيقوروس على المتأخرين منهم.

---

(١) ديموقريطس (٤٧٠–٣٦١ قبل الميلاد) وأبيقوروس (٣٤١–٢٧٠ قبل الميلاد)

(٢) الأشعرى : مقالات ص ٣١٢

٥ – كيف تحدث الصفات فى الأجسام ؟

ا – إن الفريق الأول الذى يمثله أبو الهذيل وهشام الفوطى ومعمر الخ . . والذى لم يعترف بأى صفة للجزء يقول أن الاعراض هى نتيجة لائتلاف الأجزاء . وهؤلاء المعتزلة لم يعترفوا إلا بالحركة والسكون كصفتين ملازمتين للجزء . ويقولون أن المجامعة بين الأجزاء ومفارقتها تتولدان عن الحركة وأن باقى اعراض الجسم من لون وطعم ورائحة تتولد عن المجامعة [١] فتكون كل صفات الجسم أعراض ناتجة عن الحركة وليس لها أى وجود ثابت وحقيق .

وهذا هو مذهب ديموقريطيس بالذات إذ يقول أن الحركة تعصف بالجواهر منذ القـــدم وتوجهها إلى كل صوب فى الخلاء الواسع فتتقابل وتتشابك وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها . وهذه الكيفيات تابعة لتركيب الأشياء ومسافتها ووضعها [٢]

ب – الفريق الثانى يمثله الاسكافى القائل ان الجزء الواحد يحتمل اللون والطعم والرائحة . وجميع الأعراض إلا التركيب [٣] والجبائى القائل القائل من جهته إن الجوهر ما إذا وجد كان حاملا للأعراض [٤] ويجيز عليه الحركة والسكون والمماسة والطعم والرائحة إذا كان منفرداً – فحسب قول هذا الفريق تكون الأعراض ملازمة للأجزاء لا تنفك عنها وهى التى

---

(١) المصدر نفسه ص ٣١١

(٢) الاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٠ و ٥١

(٣) الأشعرى : مقالات ص ٣٠٢

(٤) نفس المصدر ص ٣٠٧

تعين الأجزاء وتميزها الواحد عن الآخر . فتصبح اذن الأعراض ثابتة وحقيقية إذ أنها صادرة عن الأجزاء وليست ناتجة عن مجامعة الأجزاء كما قال الفريق الأول من المعتزلة .

وقول الفريق الثانى هو ترديد لمذهب أبيقوروس مع بعض التصرف لأن أبيقوروس يقول أن الجواهر ليست متجانسة . ومتى كان الأمر كذلك فيلزمها اعراض حتى تميزها الواحد عن الآخر . ويقول أيضاً أن الأجزاء الداخلة فى تركيب أفراد النوع حاصلة على صورة ومقدار لا يتغيران [١] وطبيعى أن الصورة هى ما يميز عنصر عن عنصر . فلما أخذ الفريق الثانى بقول أبيقوروس هذا أضافوا للجزء الذى لا يتجزأ صفات الأجسام .

٦ – قول النظام فى الجزء : نفى الجزء الذى لا يتجزأ

رأى النظام فى الجزء يختلف كل الاختلاف عن رأى باقى المعتزلة . فبينما هؤلاء يقولون بأجزاء لاتتجزأ أعنى بذرات يتكون منها أقل الأجسام نجد النظام يقول أن لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ولا نصف إلا وله نصف وأن الجزء جائز تجزئته أبداً ولا غاية له من باب التجزؤ [٢] فقط مثل هذا التجزؤ غير واقعى وحقيقى . بل الذى قاله النظام هو أنه أحال جزءاً لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف فى القلب [٣].

ولما كان هذا هو رأى النظام فى الجزء فلم يمكنه أن يبدأ بالجزء مثل ما فعل باقى المعتزلة ليفسر بمقتضاه تكوين الأجسام الطبيعية . بل هو يعتبر

---

(١) الاستاذ يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩٠

(٢) الأشعرى مقالات ص ٣١٩ (٣) الخياط كتاب الانتصار ص ٣٣ و ٥٥

الأجسام كلها متناهية ذات غاية ونهاية فى المساحة والذرع [١] ولذلك لم يذكر عدد الأجزاء اللازمة لتكوين أقل الأجسام بل هو يبدأ بالجسم ويعرفه بأنه الطويل العريض العميق . ويقول أنه ليس لأجزائه عدد يقف عليه [٢] .

صعوبة:

لما كان الوهم يقسم كل جزء إلى أجزاء وهكذا لا إلى نهاية فكيف يمكن التحدث عن الفرق بين كتلة أو وزن جسمين إذ أن الجسمين يمكن تجزيئهما بالوهم إلى ما لا يتناهى من الأجزاء . واللامتناهيات لا يتميز بعضها عن بعض؟ فى محاولته الاجابة على هذه الصعوبة يلجأ النظام إلى فكرة النسبية وهاك المثل الذى يقدمه : إن الجبل إذا نصف نصفين ونصفت الخردلة نصفين فنصفا الجبل أكبر من نصفى الخردلة وكذلك إن قسما أرباعاً وأخماساً وأسداساً فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها . ثم كذلك أجزاؤهما إذا جزءا أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة [٣] فهكذا توجد نسبة قياسية فى هذه العملية بين أجزاء الجبل وأجزاء الخردلة — حتى إذا انتهت هذه الأجزاء إلى اللامتناهى — فالنظام يبدأ من نقطة معينة أعنى الأجسام — وهى أساس كل تجزؤ كما أنه يقول بنسبة حتى بين اللامتناهيات

صعوبة أخرى

إذا كان الجسم قابل للتجزؤ هكذا إلى ما لا نهاية فكيف يمكنا قطعه ؟

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٥ (٢) الأشعرى . مقالات ص ٣٠٤

(٣) الخياط . الانتصار ص ٣٦

يرد النظام قائلا ان قسما منه يقطع بالحركة والقسم الآخر بالطفرة [١] وكان أول من تكلم بالطفرة من المفكرين الاسلام .

مصدر هدم قول النظام بالجزء

يقول الشهرستانى والبغدادى [٢] إن النظام وافق الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ . والمعنى هنا بالفلاسفة هم اليونانيون . والمعروف أن بارمنيدس [٣] قال إن العالم موجود واحد وطبيعته واحدة — ليس كما قال الطبيعيون الذين يفرضون عنصراً واحداً (ماء أو هواء أو نار) ويستخرجون منه كثرة الأشياء المشتركة بالحركة والتغير — بل قال ان العالم ساكن [٤] وأنكر الكثرة والحركة . ثم أخذ تلميذه زينون الأيلى يدافع عن هذا المذهب وقدم الحجج ضد الحركة وأهم حجة تعرف بالقسمة الثنائيـــة وهى مأخوذة من فرض المقدار مركبا من أجزاء غير متناهية . ولما كان اجتياز اللامتناهى ممتنعاً فإن الحركة ممتنعة [٥] . — ثم ان الرواقيـــين وعلى رأسهم زينون الرواقى [٦] خالفوا الأبيقوريين فى تصور المادة فلم يقفوا عند أجزاء لا تتجزأ بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية — فلا شك أن يكون النظام قد تأثر بهذين الرأيين — رأى الأيليين ورأى الرواقيين .

---

(١) انظر الفصل الخاص بالحركة رقم ٨

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ١ ص٦٣ — البغدادى — اصول الدين ص ٣٦

(٣) بارمنيدس (٥٤٠ — ؟) ق.م هو المؤسس الحقيقى للمدرسة الأيلية — زينون الأيلى (٤٨٧ — ؟) ق.م

(٤) ارسطو مابعد الطبيعة م١ جـ٥ ص٩٨٦ (٥) الاستاذ يوسف كرم . فلسفة يونانية ص ٤١

(٦) زينون الرواق (٣٣٦ — ٢٦٤ ق م) أنشأ مدرسة فى رواق فدعى وأصحابه بالرواقين .

وتأثير هؤلاء الأخيرين كان أقوى من تأثير الأولين إذ أننا نرى النظام يتكلم عن الكمون والظهور كما تكلم عنها الرواقيون [١] . كما وأن تأثير الأيليين أدى بالنظام إلى إحداث القول بالطفرة حتى يخرج من المأزق الذى وقع فيه بارمنيدس وزينون الأيلى عند ما استحالا وجود الجزء الذى لايتجزأ.

ولكن الخياط يذكر لنا رد النظام على المنانية [٢] القائلين ان بلاد الهمامة (والهمامة هى روح الظلمة) لاتتناهى فى الذرع والمساحة وان الهمامة قطعت بلادها ووافت بلاد النور [٣] - فيرد النظام عليهم قائلا : اذا كانت الهمامة قطعت بلادها فكأن بلادها متناهيـة لأن الفراغ من قطع الشىء دليل على تناهيـه . لذلك لم يزعم ابراهيم ان الأرواح يجوز ان تقطع بلادا لاتتناهى فى المساحة والذرع حتى يفرغ من قطعها - وبعد ذلك يضيف الخياط قائلا انما انكر النظام ان تكون الاجسام مجموعة من اجزاء لاتتجزأ . وزعم انه ليس من جزء من الاجسام الا وقد يقسمه الوهم نصفين [٣] . الخياط يظهر لنا النظام فى مجادلات مع المانوية والثانوية وهم يقولون بعدم تناهى بلاد الظلمة والنور من جهة وبقطع بلاد الظلمة من جهة آخرى . ولكن النظام وجد تناقضا فى قولهم هذا اذ من المستحيل قطع اللامتناهى — فهل يكون النظام قد تأثر بقول المـــانوية هذا ولجأ الى فكرة الطفرة يفسر بها قطع اللامتناهى ثم انه طبق فكرة اللامتناهى على اجزاء الجسم فقط مع اعتباره الجسم محدودا بالذرع والمساحة ؟

---

(١) أنظر الفصل الخاص بالمخلوقات (ملحوظة)

(٢) المنانيه تقول أن النور والظلمة قديمان لم يزلا وأن الهمامة (وهى روح الظلمة) تقطع بلادها وتوافى بلاد النور .

(٣) الخياط : الانتصار ص ٣٣ .

يلاحظ ان النظام فى جدله مع المنانية يحاول ان يقنعهم بأن بلاد الظلمة والنور متناهية من كل جهة لأنهم يقولون أنها متناهية من جهه واحدة . وما هومتناه من جهة فلا يمكن ان يكون غير متناه من الجهة الأخرى . ثم يصل النظام الى هذه النتيجة التى الزم المنانية بها وهى ان الجسم متناه فى المساحة والذرع محتمل للقسمة والتنصيف الى مالانهاية — كما وان بلاد النور والظلمة يلزم ان تكون متناهية بالمساحة والذرع — وما هو أمره كذلك فهو ليس قديما لأنه متناه . وقصد النظام هدم قول المنانية بأثنين قديمين .

فأذن هل أخذ النظام قوله بنفى الجزء الذى لايتجزأ من المنانية ام أنه تدرع بأقوال الأيونيين من اليونان والرواقيين حتى يرد على المنانية وانتهى الى قوله هذا مستعينا بفكرة الطفرة لتفسير ما استصعب تفسيره ؟ ان اطلاع النظام على الفلسفة اليونانيـة من جهة ورده على المنانية من جهة آخرى هما العاملان الاساسيان فى تكوين فكرته .

***

وهكذا فيما يختص بالجزء الذى لايتجزأ نصادف رأيين متعارضين عند المعتزلة : رأى من قال بالجزء ورأى من نفاه ثم الرأى الأول القائل بالجزء ينقسم بدوره الى رأيين : رأى من لايعترف بأى صفـة للجزء ورأى من يعترف له ببعض الصفـــات . ولما كانت هذه المسألة كما عرضها هؤلاء وأولئك لاتمس اى أصل من اصول الأعتزال الخمسة كان لمن تكلم فيها حرية النظر والبحث والأخذ بالأراء القديمة كما وضحنا ذلك .

وبعدهذا البحث الأول الخاص بتكوين الأجسام نبحث مسألة الأعراض القائمة بهذه الأجسام .

٧ - اعراض الأجسام

ان الفريق القائل بالجزء الذى لايتجزأ يميز تماماً بين الجوهر والعرض فقط من اعتبر الجزء معرى عن كل صفة . مثل ابو الهذيل والنوطى ومعمر والأسكافى والبلخى - يقولون ان الأعراض حاصلة من تماس الأجزاء المكونة للجسم - بينما من اعتبر الجزء حائزاً على صفات . مثل الجبائى - يقول ان الأعراض موجودة فى الأجزاء المكونة للجسم ولكنها متميزة عن جوهر هذه الأجزاء .

لكن كل هذه الأعراض ليست من نوع واحد فنها ما يبقى ومنها مالا يبقى . مثلا الحركات لاتبقى حسب قول ابى الهذيل بينما الألوان والطعوم والأرييح والحياة والقدرة تبقى ببقاء لافى مكان [١] . يفسر ابو الهذيل ذلك بقوله ان البقاء هو قول الله للشىء « ابقه » وكذلك الأمر فى بقاء الجسم وفى بقاء كل مايبقى من الأعراض [١] . والجبائى يشاطر قول ابى الهذيل فى ان الألوان والطعوم والأرابيح والحياة والقدرة والصحة تبقى وهو يقول ببقاء اعراض كثيرة [٢] . ومر بنا فى فصل العدم ان الوجود او البقاء هو ما يمنحه الله للمعدوم ليكون . فوجود الأجسام عرض تنتج عنه اعراض هذه الأجسام .

ويوضح بشر بن المعتمر كيف تتوالى الأعراض على الجسم . فيقول السكون يبقى ولا يتقضى الا بان يخرج الساكن منه الى حركة وكذلك السواد

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ٣٥٨ (٢) نفس المصدر ص ٣٥٩ .

لاينقضى الابان يخرج منه السواد الى ضده من بياض او غيره وكذلك فى سائر الاعراض على هذا الترتيب [١] .

فبينما ابو الهذيل يقول بصلة وثيقة بين الأجسام واعراضها لأنه يعتبر العرض نتيجة حتمية لتماس الأجزاء المكونه للجسم نرى بشرا يجرد العرض من جوهره ويقول ان الأعراض المتضادة يمكنها ان تمر فى جوهر واحد دون ان تتغير ماهية هذا الجوهر . ولما قال ابو الهذيل ان الجزء فى ذات حده ليست له اى صفه بل يكتسب اعراضه من تماس الأجزاء مرددا بذلك قول ديموقريطس ـ كان من الطبيعى ان يجعل الأعراض تابعة لهذا التماس فطالما وجد التماس بين الأجزاء الستة وجد الجسم ووجدت اعراضه . ولما ينفك هذا التماس تتلاشى الأعراض . فقط هو يضيف رأيا خاصا به كان ديموقريطس بعيداً كل البعد عنه وهو ان الأعراض مثل اللون والحياة الخ تبقى ببقاء لافى مكان لان البقاء هو قول الله للأشياء « ابقه »

ثم لما ربط الجبائى العرض بالجوهر كان مرددا لقول ابيقوروس الذى قال بصور للأجزاء . ولا يمكن فصل الصورة اعنى العرض . عن جوهره . ثم كرر الجبائى قول المعتزلة بالوجود الحاصل من الله والذى يتميز تمام التميز عن الماهيات لذلك يمكن لله ان يبقى اعراضا بدون جواهر كما ذهب الى ذلك ابو الهذيل .

اما قول بشر بن المعتمر ان اعراضا متضادة مثل الحركة والسكون البياض والسواد تمر بنفس الجسم او الجوهر فأنه جاء مطابقا لقول ارسطو

---

(١) نفس المصدر ص ٣٦٠

فى العرض وهو القائل ان الأختلاف فى العرض لايحدث اختـــلافا فى الجوهر .

قول النظام فى الاعراض

لم يعتبر النظام الجزء الذى لايتجزأ كعنصر مكون للجسم هذا من جهة ولم يشك بوجود اجسام محسوسة ملموسة من جهة آخرى . فترتب على ذلك انه قال ان الجسم هو مجموعة اعراض اواحساسات نشعر بها . فرد جميع الأعراض الى اجسام وقال ان الألوان والطعوم والروائح والأصوات اجسام [١] وهذه النتيجة التى وصل اليها النظام تبدو منطقية لمن ينفى وجود الجزء الذى لايتجزأ أعنى الذى ينفى وجود جوهر ثابت تقوم عليه الأعراض ولكن بالرغم من رده جميع الأعراض الى اجسام يقول النظام بعرض واحد ليس بجسم وهى الحركة . وبما ان الحركة عرض فلايجوز ان تبقى بينما الاجسام باقية بموجب خلق مستمر للوجود من لدن الله . فتكون جميع حركات الأجسام حتى حركة مرورها من حالة العدم الى حالة الوجود . اعراض . ولما رد النظام هكذا جميع الأعراض الى اجسام .لطيفة بدون شك . ولما لم يعترف الابعرض واحد وهو الحركة . اصبح العالم فى نظره مكونا من مادة وحركة [٢] .ونظرية ديكارت الآلية لاتختلف عن نظرية النظام .

---

(١) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٣ ـ البغدادى : الفرق ص ١١٣ ـ الايجى . المواقف ص ١٨٥ ـ ابن حزم ج ٤ ص ١٤٨ ـ الاشعرى ـ مقالات ص ٣٥٨

(٢) دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده . النظام ص ١١٩

مصدر قول النظام هذا فى الاعراض

يقول هوروفتز (١) أن النظام أخذ من الرواقيين قوله بنفى الأعراض. لقد سبق وبينا أن النظام تأثر بقول الرواقيين فى نفى الجزء الذى لايتجزأ (٢) ولكن هورتن (٣) يقول إن النظام تأثر فى قوله هذا بالفلسفة الهندية وهو عاش بالبصرة وكان على اتصال بالهنود — ولكن الشهرستانى والبغدادى يقولان إن النظام وافق هشام بن الحكم فى قوله ان الألوان والطعوم والروائح أجسام (٤). فلايبعد أن يكون النظام قد تأثر بكل هذه التأثيرات ولكن بما أنه أخذ قوله بنفى الجزء الذى لا يتجزأ من ملحدة الفلاسفة (كما يقول البغدادى وهو يعنى بلاريب الايليين والرواقيين) فيمكننا أن نستنتج من ذلك أن النظام — كما يقول هوروفتز — قد تأثر خصوصاً بالرواقية فى كلامه فى الجسم والعرض. ثم المذهب الرواقى كبير الشبه بالمذهب الهندى الذى يقدس النار. والرواقيون يقولون ان العالم الهى بالنار التى هى العلة الأولى والوحيدة. (٥) فهكذا يكون المصدر الأصلى هو واحد أعنى الفكرة الهندية.

* * *

ففيما يختص بالأعراض نصادف أيضاً ثلاثة حلول مختلفة : حل أبى الهذيل والفوطى ومعمر والاسكافى والبلخى والجبائى الذين لم يفصلوا العرض

---

(١) هوروفتز (Horovitz) kalam S 10—11 (٢) أنظر رقم ٦ من هذا الفصل
(٣) هورتن Horten . Indische Gedanker S514 f (٤) الشهرستانى الملل جـ١ ص ٦٣ البغدادى . الفرق ص ١١٣ (٥) الاستاذ يوسف كرم الفلسفة اليونانية ص ٣٠٤

عن جوهره ـ متأثرين بديموقريطس وأبيقورس ـ ثم حل بشر بن المعتمر الذى يقول بتوالى الأعراض على الجواهر ـ متأثراً فى هذا القول بمذهب أرسطو ـ وأخيراً حل النظام الذى رد جميع الاعراض ما عدا الحركة إلى أجسام ـ متأثراً فى ذلك بالفلسفة الهندية وبالرواقية.

بعد ما تقدم من عرض الآراء المختلفة فى الجوهر والعرض نرى كل فريق يحتفظ بنظرياته ويذهب بها إلى أبعد حد مستخرجاً منها نتائج منطقية وهذا ما سنبينه فى المسائل الآتية:

٨ ـ هل يمكن رؤية الأجسام والأعراض ؟

إن جميع المعتزلة ـ سواء من قال منهم بالجزء الذى لا يتجزأ أو من نفى هذا الجزء ـ يعتبرون الجسم ـ بالمعنى الذى سبق وأوضحناه فى بداية هذا الفصل ـ كحقيقة أولية فى إمكانها أن تؤثر على أعضائنا. وإذا تكلمت المعتزلة فى الجزء كان ذلك مجرد اعتبار ذهنى. والتعاريف المختلفة التى عرفوا بها الجسم تبرهن كفاية على ذلك. فالجسم هو المحسوس. ولكن نظرياتهم المختلفة فى الجزء وفى أعراضه كان لها أثرها فى تفسيرهم رؤية الجوهر والأعراض.

فنرى أصحاب القول بالجزء مثل أبو الهذيل والفوطى والبلخى والجبائى الذين يعتبرون الأعراض ملازمة للجواهر [١] يزعمون أن الأجسام ترى وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع. وأن الانسان يرى الحركة إذا رأى الشىء متحركا ويرى السكون إذا رأى الشىء ساكناً. وكذلك القول فى الألوان والاجتماع

---

(١) أنظر أعلاه رقم ٥.

والافتراق والقيام والقعود وكل شيء . وأن الانسان يلمس الحركة والسكون بلمسة للشيء متحركا أو ساكناً لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركا كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركا . وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الانسان فرق بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العرض . فقط الألوان لا تلمس [١] بل البصر يميز بينها - فعلى ذلك القول من لمس أو رأى العرض يكون قد لمس ورأى الجسم . وهذه نتيجة منطقية لنظرية هؤلاء المعتزلة القائل بعضهم أن الأجزاء مجردة من كل صفة وأن الصفات ناتجة من مماسة الأجزاء [٢] والبعض الآخر القائل أن الجزء معين أعني له صفات حتى قبل أن يماس الأجزاء الأخرى المكونة للجسم . فعلى ذلك لا يمكن فصل العرض عن الجسم وتكون رؤية العرض هى رؤية الجسم .

لما ربط أبو الهذيل العرض بالجسم واعتبر الأعراض حاصلة من تماس [٣] أجزاء الجسم فكأنه مهد الطريق لتلميذه النظام لرد جميع الاعراض - ماعدا الحركة - إلى أجسام - ولما نفى النظام وجود الأعراض كان من الطبيعى أن يقول أن الأعراض محال أن ترى وانه لا عرض إلا الحركة ومحال أن يرى الانسان إلا الألوان والألوان أجسام ولا جسم يراه الراءى إلا لون [٤] إن النتيجة التى يصل اليها النظام وهى أننا نرى الأجسام (لأن الاعراض أجسام

---

(١) الأشعرى مقالات ص ٣٦١ (٢) أنظر أعلاه رقم ٥ (٣) تماس الأجزاء هو السبب الأساسى فى وجود الجسم كما أن هذا التماس هو أيضا سبب وجود الأعراض . فاذا انفك هذا التماس زال الجسم وزالت الأعراض (٤) الأشعرى : مقالات ص ٣٦٢ — وانظر أعلاه رقم ٦

عنده) نتيجة مماثلة لما وصل اليه أبو الهذيل والجبائى الذين ربطا العرض بالجسم . وربط العرض بالجسم على هذا النحو يجعل من العرض مجرد اعتبار ذهنى إذ لا يمكن فصله عن الجسم حتى يحل محله عرض آخر فى ذات الجسم . وبعبارة أخرى هذا الربط يكون محاولة لرد العرض للجسم . وإن لم يقم أبو الهذيل بهذه المحاولة نجد النظام قام بها ووصل إلى ما كان قد وصل اليه واضعوا مذهب الذرة من اليونانيين أعنى ديموقريطس وأبيقوروس الذين أثرا على مذهب المعتزلة فى الأجسام .

ولكن معمر يميز تماماً بين الجوهر والعرض ولا يضع بينهما هذه الرابطة الوثيقة التى قال بها باقى المعتزلة والتى بمقتضاها فسروا رؤية الجوهر بواسطة رؤية العرض - كأن تأثير أرسطو فى مسألة العرض والجوهر كان أقوى على معمر من تأثير ديموقريطس وأبيقوروس . لذلك جاء قول معمر مختلفاً عن قول باقى المعتزلة فى رؤية الأجسام إذ يقول : إنما ندرك أعراض الجسم فقط فاما الجسم فلا يجوز أن يدرك [1] فالمحسوس من الاشياء أعراضها والعرض منفصل عن الجوهر فرؤية العرض لا تعنى رؤية الجوهر .

فنصادف هنا أيضاً فيما يختص برؤية الأجسام والأعراض ثلاثة مواقف مختلفة : موقف من يقول برؤية الأعراض والأجسام وهو موقف أبى الهذيل والجبائى - ثم موقف النظام القائل برؤية الأجسام فقط إذ أنه رد جميع الأعراض - ما عدا الحركة - إلى أجسام - وأخيراً موقف معمر القائل

---

(١) الأشعرى : مقالات ٣٦٢

بعدم رؤية الأجسام بل برؤية الأعراض لأنه فصل العرض عن الجسم وقال إن المحسوس هو العرض .

٩ ـ الأجسام وأضدادها

لما ربط أبو الهذيل العرض بالجوهر برباط وثيق أعطى عن ضد الشيء التعريف الآتي : الضد هو ما إذا لم يكن كان الشيء وإذا كان لم يكن الشيء . وانتهى إلى أن الأجسام لا تتضاد وأحال تضادها [١] . ولما كانت الأعراض تابعة حتما للأجسام ومرتبطة بها رباطاً وثيقاً ـ حسب رأيه ـ فيصبح توالى الاعراض على نفس الجسم مستحيلا لأن كل تبدل أو تغير فى العرض يتبعه حتما تغير وتبدل فى الجسم .

فنظرية أبى الهذيل هذه الخاصة بالأجسام والأعراض هيات السبيل لقول النظام بأن العرض جسم وعليه لا يمكن أن نقول أن عرضاً هو ضد عرض آخر ما عدا الحركة والسكون وهما العرضان الوحيدان ـ والأجسام مثل الحرارة والبرودة والسواد والبياض والحلاوة والحموضة فهذه كلها أجسام متفاسدة يفسد بعضها بعضاً وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان [٢] فعلى ذلك لا يصبح الجسم الأبيض (أو البياض) جسما أسود (أو سواداً) بدون أن يفقد جوهره كبياض بل الجسم الأبيض يفسده الجسم الأسود . فلا يمكن أن نتصور جسما واحداً حاملا لضدين : أولا لأن الاعراض أجسام ثم لأنه لا يجوز وجود جسمين ضدين فى آن واحد وفى مكان واحد بل يجب أن يزول أحدهما ليحل محله الآخر . وإذا أردنا أن نوضح فكرة

---

(١) نفس المصدر ص ٢٧٦ (٢) نفس المصدر ص ٢٧٦

النظام هذه بمثل قلنا لو أردنا قلب لون شيء من أسود إلى أبيض لزم أن يزول أولا اللون الاسود ليحل محله اللون الابيض ولكن اللون الابيض لا يقلب الاسود ابيض . فما ندعوه عرض هو فى نظر النظام جسم . وكل جسم له لون وشكل وطعم الخ لا يمكن فصلها عنه بل هى الجسم واذا فصلت عنه زال الجسم وحل محله جسم آخر - وهذا الكلام نتيجة منطقية لما قاله أبو الهذيل بأن العرض ملازم للجسم لا يمكن فصله عنه فاعتبر النظام العرض جسما وأوضح جهاراً ما كان مطوياً فى فكر أبى الهذيل .

١٠ - الاعراض لا تستحيل اجساما والاجسام لا تستحيل اعراضا

يفسر أبو الهذيل والنظام عدم هذه الاستحالة تفسيرا طبيعيا : جعل ابو الهذيل العرض ملازما للجوهر واعتبر النظام الاعراض (ما عدا الحركة) جواهر . ولكن الخياط والجبائى يلجآن إلى تفسير ميتافيزيق : فيقول الخياط إن الله عالم بالاشياء على ما هى عليه من حقائقها لم يزل ولا يزال كذلك[1]

وعلمه تعالى هو ذاته لم يزل ثابتا فلا يمكن أن يستحيل أى عرض إلى جوهر أو عكس ذلك . وهذا هو أيضا قول الجبائى القائل ان الله يعلم الشيء جوهرا قبل أن يخلقه وكذلك اللون يعلمه لونا قبل أن يخلقه وكذلك الامر فيما تسمى به الشيء قبل كونه[2] .

وهكذا تبنى المعتزلة نظام العالم على أثاث ثابت . وهذا الاساس هو ثبات الجواهر والأعراض من جهة وعلم الله بالمخلوقات من جهة أخرى

---

(١) الخياط : الانتصار ص ١١٤ (٢) الأشعرى : مقالات ص ٣٧١

وهــذا العالم لم يزل ثابتا . وهذا الاساس مهد لقولهم بمبدأ الحتمية فى العالم الطبيعى .

١١ - مبدأ الحتمية فى العالم الطبيعى

ولما اعتبرت المعتزلة الجواهر وخصائصها ثابتة أصبح العلم فى نظرهم ممكناً وسهلا . واذا هم لم يتكلموا صراحة عن الحتمية فى الطبيعة فان أقوالهم بالجوهر والعرض تدل على وجود قانون ثابت تخضع له جميع الظواهر الطبيعية . ونصادف قول لمعمر يوضح فيه تماما هذا النظام الحتمى فى الطبيعة فيقول أن ما يحل فى الاجسام من حركة وســكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعل للجسم الذى حل فيه بطبعه[١] وان الموات يفعل الاعراض التى حلت فيــه بطبعه وإن الحياة فعل الحى وكذلك القدرة فعل القادر وكذلك الموت فعل الميت[١] ويزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذى حركة أو سكون وتأليف وافتراق ومماسة ومباينة فعل غير الله[٢] أعنى انها أفعال طبيعية للفلك — ويصل معمر إلى هذه النتيجة وهى لا تختلف عن نظرة العلم الحديث فى خصائص الاجسام وظواهرها فيقول : إن الله لا يفعل عرضا[٣] بل إن السمع فعل السميع والبصر فعل البصير والحس فعل الحاس . فيكون الله كون جواهر فى امكانها أن تحدث أعراض معينة . فمثلا لا تقول إن الله يلون الجسم أو يحييه بل إن من شأن (أو طبيعة) هذا الجسم أن يتلون وإلا فلن يتلون أبداً .

---

(١) نفس المصدر ص ٤٠٥

(٢) الخياط — الانتصار ص ٥٤

(٣) الأشعرى — مقالات ص ٤٠٥

وهكذا الامر فى كل عرض آخر . فالأعراض لا تضـــاف جزافاً على الاجسام بل الاجسام من طبيعتها تقبل أعراضاً معينة .

وقول معمر هذا قول صريح واضح فى الحتمية . ولولا هذا المبدأ لما قام علم .

وهناك قول آخر قاله النظام ويثبت فيه الحتمية فى الطبيعة . يذكر لنا البغدادى أن النظام زعم أن الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ولا من الثلج تسخين وتبريد [١] فكل جنس من الاجسام لا يحدث إلا نوعاً معيناً من الاعمال . وإذا ما علمت جميع خصائص هذا الجسم علمنا طبيعته والطبيعة ثابتة لا تتغـير كما سبق وأوضحنا ذلك [٢] .

فقط يصادف أن يتأخر مفعول الشىء أو الجسم وقتاً ما بدون أن يتنافى هذا التأخير مع مبدأ الحتمية . وهذا ما يقصـــده أبو الهذيل والاسكافى والجبائى بقولهم أنه يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقات كثيرة من غير أن يخلق انحدار وهبوط بل يحدث سكون والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق [٣] . إن هذا لا يعنى أن الحجر والنار فقدا خصائصها الطبيعية من هبوط واحتراق بل أن هناك أوقاتا من السكون فى الجو بين الصعود والهبوط واوقاتا تظهر فيها النار غير فاعلة عند ما تبدأ فى حرق جسم قابل للحريق مثل القطن . والملاحظة تبرهن على صحة هذا

(١) البغدادى ـ الفرق ص ١٢٠ (٢) انظر اعلاه رقم ٥ وما بعده
(٣) الأشعرى ، مقالات ص ٣١٢

القول وهو لا يعنى أن مفعول الاجسام الطبيعى قد انعدم ـ وإذا قال الأشعرى إن البغداديين أنكروا مجامعة النار والحطب أوقاتا غير أن يحدث الله احتراقا [١] فذلك لأنهم لم يتصوروا أن الجسم يكف عن عمله الذى طبع عليه ولو برهة واحدة من الزمان : فعندما تقرب النار من القطن يحدث حريق . وإذا تكلم أبو الهذيل عن فترة سكون أو تأخير فذلك لا يعنى انعدام الفعل الطبيعى للجسم بل هذه الفترة لازمة حتى يكون العمل ظاهراً للانسان .

ومما تقدم نرى أن المعتزلة تدافع عن مبدأ الحتمية وهو نتيجة لنظريتهم فى الأجسام وفى علم الله .

أثر ارسطو فى هذا القول

ان أثر ارسطو لواضح كل الوضوح هنا : انه يقول فى كتابه السماع الطبيعى (م ا و م ه) ان صورة الشىء هى طبيعته (وحسب ارسطو الماهية مكونه من هيولى وصورة) وان الشىء يفعل بصورته حتما اعنى بطبيعته. والمعتزلة تقول ان الأشياء تفعل بطبيعتها اعنى بصورتها حسب المعنى الأرسطوطالى لهذا اللفظ . ويقول ارسطو ان الجسم يفعل بصورته ففعله خاص به ولا يمكن ان يفعل خلافه والا بطلت صورته اعنى طبيعته . ولما قالت المعتزلة ان الأشياء تفعل بطبيعتها جاء قولها ترديدا لفكرة الصورة عند ارسطو .

١٢ - مبدأ الحتمية ينطبق على الملموس

ان الحتمية لاتنطبق فقط على افعال الأجسام الطبيعية وحركاتها الموجودة

---

(١) الأشعرى مقالات ص ٣١٢

بالفعل بل ايضا على كل ماهو بالقوة . مثلا الحطب محترق بالقوة كما وان النار فى الحجر كامنة وانها فى الحطب كامنة والزيت كامن فى الزيتون والدهن فى السمسم والنخلة كامنة فى بذرة البلح [١] فاذا تكلم فى الكمون بعض المعتزلة مثل ابو الهذيل والنظام ومعمر وبشر بن المعتمر فهم يقصدون بذلك الأشياء الموجودة بالقوة [٢] . والقوة الطرف الأول للفعل . والشئ يمر من القوة الى الفعل بطبيعته اوصورته اعنى حسب قانون ثابت له .

فمبدأ الحتمية عام يشمل كل الطبيعه الجامدة والحية . فقط اعمال الأنسان الأختيارية غير خاضعة لهذا المبدأ كما سنوضحه فى علم النفس عند المعتزلة.[٣]

مصدر هذه الفكرة

ان أثر ارسطو واضح هنا ايضا . انه يقول ان ماهو بالقوة يصير بالفعل حسب طبيعته اعنى صورته . فهو خاضع اذن لنظام طبيعته ويعمل بمقتضاها[٤] وهذا هو قول المعتزلة ايضا .

١٣ - هل يجوز ان يبطل ما فى الجسم من اجزاء ؟

لقد بينا فى مستهل هذا الفصل معنى كلمة جسم عند المعتزلة . ولما كان الجسم

---

(١) الأشعرى — مقالات ص ٣٢٨ و ٣٢٩ — ابن حزم — الفصل ج ٥ ص ٣٩

(٢) يقسم ارسطو الموجود الى ما هو بالقوة وما هو بالفعل . والقوة فعلية وانفعالية ، القوة الفعلية هى قدرة شئ على احداث تغيير فى شئ آخر أو فى نفسه من حيث هو آخر أى من حيث هو حاصل على مبدأ فاعل ومبدأ منفعل كالرجل الذى يبرئ نفسه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب — والقوة الانفعالية هى قدرة المنفعل على الانفعال من حال لى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر (أرسطو — السماع الطبيعى م ٥ و ١) — انظر أيضاً ملحوظة رقم ٤ فى فصل « المخلوقات »

(٣) الجزء الثانى من كتابنا هذا (٤) أرسطو — السماع الطبيعى م ١ و م ٥

فى نظر اغلبيتهم مكونا من عدد من الأجزاء يتراوح بين ستة وستة وثلاثون فهل يمكن لهذه الأجزاء ان تنفصل وتصبح منفردة ؟ واذا صح ذلك فماذا يكون حكم هذه الأجزاء المنفصلة ؟

نحن نعلم ان جميع المعتزلة من ابى الهذيل الى الجبائى لايقولون بأن الجزء يوجد منفردا من طبيعته لان من طبيعة الأجزاء ان توجد مؤتلفة فلكى تنفرد يلزم قوة غير طبيعية لتفككها بعضهـــا عن بعض . لذلك يقول ابو الهذيل : الجسم يجوز ان يفرقه الله ويبطل مافيه من الأجتماع حتى يصير جزءا لايتجزأ وان الجزء الذى لايتجزأ لاطول له ولاعرض له ولاعمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق[١] وليس له لون ولا طعم ولا رائحة ولا حياة ولا قدرة ولاعلم[١] ويمثل لذلك بقوله: ان الخردلة يجوزان تتجزأ نصفين ثم اربعة ثم ثمانية الى ان يصير كل جزء منها لايتجزأ[١] . فالصفة الطبيعية للجزء هى مماسة ستة امثاله بنفسه وجامعة غيره . ولكن انفراده فيكون بواسطة الله لأن الأنفراد ليس من طبيعة الجزء .

ويضيف ابو الهذيل قائلا ان الجزء الذى يفرده الله يمكن ان تراه العيون اذا خلق الله فينا رؤية له وادراكا له[١] . وهذا امر طبيعى اذ ان البصر لا يقع الا على اللون والشكل والجزء المنفرد معرى عن هاتين الصفتين .

إن رأى أبى الهذيل فى ابطال انفراد الجزء هو أيضاً رأى جميع المعتزلة ـ ما عدا النظام الذى استحال وجود جزء لا يتجزأ ـ ويقول الجاحظ معرزاً قول أبى الهذيل : إن الله لا يمكنه أن يفنى الاجسام بل يمكنه أن

---

(١) الاشعرى مقالات ص ٣١٤ ـ البغدادى ـ الفرق ص ١١٣

يفرقها إلى أجزاءها [١] فليس من طبيعة الجزء أن يكون منفصلا بل أن يجتمع بأمثاله .

ان قول المعتزلة هذا يختلف تماما عن قول ديموقريطس وابيقوروس اللذين اعتبرا الجزء الذى لايتجزأ عنصرا قائما بذاته . فقط رأى المعتزلة هنا جاء مطابقا لرأى ارسطو وهو يبنى العلم النظرى اولا على ما هو محسوس ومتحرك .ولما كان الجزء الذى لايتجزأ غير محسوس فأعتبرت المعتزلة اقل الاجسام هو ما يمكن وجوده حقيقة وطبيعيا كما انها اعتبرت وجود الجزء أمرا غير طبيعى وانتهت الى أن الجزء لايفصله الا الله .

١٤ ـ المداخلة :

لما كانت الأجسام فى نظر المعتزلة مكونة من عدد مختلف من الأجزاء ولما كانت الأجسام متميزه الواحد عن الآخر فهل يمكن وجود جسمين او اكثر فى حيز واحد ؟ رد المعتزلة على هذا السؤال متعلق بنظريتهم فى الجسم ولما كانت هناك نظريتان كبيرتان متعارضتـــان جاء ردهم فى موضوع المداخله على طرفى نقيض :

الرد الاول :

يقول ابو الهذيل انه لايجوز كون جسمين فى مكان واحد [٢] وذلك لانه اعتبر العرض مرتبطا برباط وثيق مع الجسم ولما كان كل جسم يشغل حيزا معينا

---

(١) ابن حزم . الفصل جـ ٤ ص ١٤٨

(٢) الأشعرى : مقالات ص ٣٢٨ ـ الايجى مواقف ص ٢٥١ ـ ابن حزم الفصل جـ ٥ ص ٣٨ و ٣٩

فلا يجوز وجود جسمين فى حيز واحد وفى آن واحد . وهذا هو ايضا رد باقى المعتزلة الذين تتفق نظريتهم فى الجسم ونظرية ابى الهذيل

الرد الثانى

لكن النظام أجاز المداخلة لأنه اعتبر جميع الأعراض - ما عدا الحركة - أجساما . فيقول إن اللون يداخل الطعم والرائحة وإنها أجسام ومعنى المداخلة أن يكون حيز أحد الجسمين حيزاً للآخر وأن يكون أحد الشيئين فى الآخر[1] فمثلا فى الزهرة نجد اللون والرائحة والذوق تشغل حيزاً واحداً

إن هذه النتيجة التى يصل اليها النظام فى الكلام عن المداخلة هى نتيجة حتمية لنفيه الأعراض وردها كلها (ما عدا الحركة) إلى أجسام . فموضوع المداخلة متعلق بتعاريف الجسم والعرض عند المعتزلة

° ° °

ومن كل ما تقدم نلاحظ أن نظرية المعتزلة الخاصة بالأجسام الطبيعية لا ترتكز على فكرة مجردة - أعنى فكرة الجزء الذى لا يتجزأ أو الذرة - بل على وقائع حسية أعنى أقل قسم محسوس فى الجسم وإذا تكلموا فى الجزء فكان ذلك مجرد تصور - ثم اعتبروا جميعاً - ما عدا النظام - الجسم كحامل للأعراض بينما النظام رد جميع الأعراض إلى أجسام - وهكذا يكون أساس المعرفة الحسية مرتكزاً فى العالم الطبيعى المركب من هذه الأقسام المحسوسة . وسنوضح فى القسم الخاص بعلم النفس كيف يتحول المحسوس إلى معرفة عند الانسان .

---

(١) نفس المصدر

الفصل الرابع

الحركة

الخلق فى مذهب المعتزلة هو المرور من العدم إلى الوجود . والمعدومات كما ذكرنا [١] لها بعض الخصائص . ولكن الحركة أهم صفة تتصف بها الكائنات . فهل هذه الصفة مكتسبة من الوجود أم هى ملازمة المعدومات ؟

١ ـ هل الأجسام متحركة عند خلقها ؟

يفرق بعض المعتزلة بين الجسم من جهة والحركة والسكون من جهة أخرى ويقولون إن الجسم فى حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرك إنما يتحرك بحلول الحركة فيه ويسكن لحلول السكون فيـــه . وهذا هو قول الخياط [٢] . ومعنى ذلك أن الحركة والسكون مكتسبتان من الوجود ـ ويقول البعض الآخر مثل أبو الهذيل ومعمر وبشر بن المعتمر والجبائى إن الجسم ساكن فى حال خلق الله له [٣] . ومعنى هذا القول أن الحركة غير ملازمة المعدومات فى حال العدم بل هى مكتسبة من الوجود وأن المعدومات فى حالة سكون ـ ورأى النظام لا يختلف فى جوهره عن رأى باقى المعتزلة

---

(١) أنظر الباب الثانى الفصل الاول الخاص بالعدم (٢) الانتصار للخياط ص ١١٣

(٣) البغدادى : أصول الدين ص ٥٠ ـ الاشعرى : مقالات ص ٣٢٥

فيقول إن كل موجود فهو متحرك وإن الأجسام كلها متحركة فى الحقيقة وساكنة فى اللغة [١] والجسم عنده هو الموجود . ويميز النظام نوعين من الحركة حركة اعتماد [٢] وحركة نقلة ، وزعم أن الأجسام فى حال خلق الله لها متحركة حركة اعتماد [٣] . يلاحظ من قول النظام إن الحركة تتبع حتما الوجود وأنها ليست صفة من صفات المعدوم بل يكتسبها المعدوم من الوجود .

فجميع المعتزلة متفقون على أن الحركة ليست من صفات المعدومات بل هى صفة تكتسبها المعدومات حين توجد .

٢ - تعريف الحركة والسكون

يميز أبو الهذيل بين الحركات والسكون وبين الأكوان والماسات ويقول إن حركة الجسم هى فى انتقاله من المكان الأول إلى الثانى كما أنه عرف أيضاً الحركة بأنها أول كون فى المكان الثانى [٤] والسكون هو لبث الجسم فى المكان زمانين متتالين [٥] . فكل حركة تستوجب مكانين وزمانين بينما السكون يستوجب مكاناً واحداً وزمانين . فالحركة فى رأى أبى الهذيل هى إما الانتقال . أما الكون ، والسكون هو الثبات فى مكان واحد .

إن تعريف أبى الهذيل بأن الحركة هى الكون فى المكان الثانى مهد الطريق لقول النظام بأن الحركة مبدأ تغير ما [٦] وإن السكون معناه أن الجسم كان

---

(١) الاشعرى . مقالات ص ٣٢٤

(٢) أنظر معنى هذه الحركة فى رقم ٢

(٣) الاشعرى . مقالات ص ٣٢٤

(٤) البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١٤٤

(٥) الاشعرى . مقالات ص ٣٥٥

(٦) الشهرستانى . الملل ج ١ ص ٦٢

فى المكان وقتين أى تحرك فيه وقتين [١] كما أنه مهد الطريق لقول الجبائى بأن الحركة والسكون أكوان [٢] وأن معنى الحركة ـ حسب الجبائى ـ معنى الزوال فلاحركة إلا وهى زوال وإنه ليس معنى الحركة معنى الانتقال [٣]

اعتبر أبو الهذيل والنظام والجبائى الحركة كوناً فى المكان الثانى ويقول معمر إن السكون هو الكون [٤] .

فيتضح لنا من جميع هذه التعاريف أن الحركة فى رأى المعتزلة ليست فقط حركة نقله بل هى أيضاً كون بالمعنى الارسطوطالى القائل بأن الكون هو تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى [٥] . فالكون يظهر عند ما يصل الجوهر إلى كمال أكبر مما كان عليه أعنى أن الكون يظهر فى الحالة الثانية من تغير الشىء . لذلك قال أبو الهذيل إن الحركة هى فى المكان الثانى والمكان الأول الذى تبدأ منه الحركة أو الكون هو عند النظام حالة سكون ولكنها فى نفس الوقت حالة تعتمد عليها الحركة لذلك قال إن السكون حركة اعتماد . ولما قال معمر إن السكون هو الكون فهذا القول لا يختلف فى جوهره عن قول ابى الهذيل بأن الحركة هى فى المكان الثانى أعنى فى المكان أو الحال الذى وصل إليه الجسم المتحرك وتكون فيه . والنظام أطلق على هذه الحالة اسم حركة اعتماد .

فلما عرفت المعتزلة الحركة بأنها كون وليست « نقلة » اتضح لنا لماذا جعلوا الحركة فى المكان الثانى الذى يظهر فيه كون الشىء وبعضهم جعل

---

(١) الاشعرى . مقالات ص ٣٢٤ (٢) الاشعرى . مقالات ص ٣٥٥

(٣) نفس المصدر . (٤) أرسطو . كتاب الكون والفساد

الحركة فى المكان الموجود بين الأول والثانى والذى فيه يأخذ الشىء فى التكوين مثل ما قال بشر بن المعتمر .

٣ - أبو الهذيل الحركة :

لكل حركة نقطة بداية نسميها المكان الأول ونقطة نهاية نسميها المكان الثانى وبين النقطتين يوجد مكان ثالث تمر وتدوم فيه الحركة . فاذا رجعنا إلى قول المعتزلة بأن المعدومات ساكنة وإن الحركة مكتسبة مع الوجود نجد أنهم يحددون مكان الحركة فى نقطتين مختلفتين . يقول مثلا أبو الهذيل والجبائى وابنه أبو هاشم : ان الحركة تحصل فى الجسم وهو فى المكان الثانى لأنها أول كون فى المكان الثانى [1] ويضيف أبو الهذيل قائلا لا بد للحركة من مكانين وزمانين ولا بد للسكون من زمانيين [2] وتفسير قول أبى الهذيل هو أنه يعتبر المعدومات فى حالة سكون فالحركة لاتبدأ فى هذه الحالة بل تبدأ فى حالة الوجود والوجود هو حركة مرور المعدومات من حال الى حال . ولكن الجسم عند خلقه ليس متحركا بل قابلا للحركة وهو لم يكن قابلا للحركة فى حالة العدم . وحالة السكون التى يكون فيها الجسم عند وجوده تكون بمثابة حركة متجمعه فى امكانها ان تعمل وهكذا يفسر قول ابى الهذيل ان الحركة توجد فى المكان الثانى إذ أن قبل الوجود يكون سكون والجسم عند وجوده ساكن ولكن الحركة تجمعت فيه فى هذا المكان واصبح فى امكانه التحرك .

لاشك فى أن رأى ابى الهذيل هذا فى الحركة مهد الطريق للنظام للقول

---

(١) البغدادى . الفرق ص ١٤٤ ـ الاشعرى . مقالات ص ٣٥٤

« بحركة الاعتماد » الذى عرف بها السكون . ان ابا الهذيل جمد الحركة فى المكان الثانى الذى يصبح مكانا للسكون واطلق النظام على السكون هذا اسم حركة اعتماد وقال اذا تحرك الجسم من مكان الى مكان فالحركة تحدث فى الاول وهى اعتماداته التى توجب الكون لا الثانى وان الكون فى الثانى هى حركة الجسم فى الثانى [١] . فلا يقول النظام بالسكون بالمعنى المتعارف لهذا للفظ لأن ما نسميه سكونا يطلق هو عليه لفظ حركة اعتماد ويميز هذه الحركة عن حركة النقلة .

ثم يلاحظ ان بشر بن المعتمر يسترشد بالتجربة لتحديد مكان الحركة فيقول : الحركة تحدث لا فى المكان الاول ولا فى الثانى ولكن يتحرك بها الجسم عن الاول الى الثانى [٢] فاذن الحركة توجد بين المكانين الاول والثانى اعنى توجد فى المكان الثالث الذى تمر وتدوم فيه الحركة . وتعليل ذلك هو ان فى المكان الاول الجسم لايزال ساكنا والسكون ضد الحركة ولما تحل الحركة فى الجسم الساكن لم يعد هذا الجسم فى الحال الأول اذ ان من المحال ان توجد الحركة والسكون فى آن واحد وفى مكان واحد . ثم طالما الجسم يتحرك فهو لم يبلغ بعد المكان الثانى وهو نهاية الحركة . فاذن الحركة توجد فى المكان الموجود بين المكانين الاول والثانى . فالجسم هو بمثابة نقطه هندسية مميزة عن الحركة وعندما يبدأ فى الحركة يترك المكان الذى كان فيه ساكناً [٣] .

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ٣٥٤

(٢) نفس المصدر ص ٣٥٥ — البغدادى . الفرق ص ١٤٤ — اسفرائينى . التبصير فى الدين ص ٤٥

(٣) الخياط . انتصار ص ١١٤ و ١١٥

اما بخصوص الحركة المحلية توجد ايضا حركة فى مختلف اجزاء الجسم لأن اذ لم يغير الجسم مكانه فهذا لايمنع ان اجزاؤه ستغير اماكنها فى داخل الجسم

ان قول بشر فى الحركة لايختلف عن قول الخياط الذى يزعم ان الجسم يتحرك بحلول الحركة فيه ويسكن لحلول السكون فيه [١] ويتضح من قول الخياط انه يميز تماما بين الجسم من جهة والحركة والسكون من جهة أخرى وهما عرضان يحلان فى الجسم على التوالى . فالحركة تحل فى جسم لم يعد ساكنا والسكون يحل فى جسم لم يعد متحركا .

وهكذا يكون رأى بشر والخياط مختلفا تماما عن رأى ابى الهذيل الذى يجمد الحركة فى المكان الثانى (وهو نهاية الحركة) كما انه يختلف عن رأى النظام الذى يعتبر السكون « حركة اعتماد » وذلك لان اباالهذيل والنظام يبنيان رأيهما فى الحركة على فكرة مرور المعدومات الى الوجود بينما بشر والخياط يبنيان رأيهما على ما نشاهده بالتجربة .

٤ ـ كيف تحل الحركة فى الجسم ؟

أوضحنا فى الفصل الثالث من هذا الباب كيف أن المعتزلة تعتبر الأجسام كأنها مكونة من أجزاء لا تتجزأ يختلف عددها وآراء المعتزلة فيها . ونبحث هنا إذا كانت الحركة تحل فى جميع أجزاء الجسم أم فى البعض منها فقط .

يقول أبو الهذيل أن حركة الجسم الكثير الأجزاء جائزة بحركة تحل فى بعض أجزاءه [٢] وذلك لأن جميع أجزاء الجسم متضامنة فى تكوينه

---

(١) نفس المصدر (٢) البغدادى . الفرق ص١١٢

فيكفى أن تحل الحركة فى البعض منها حتى يتحرك كل الجسم وبمقتضى هذا التضامن بين الأجزاء تمر الحركة من الأجزاء المتحركة إلى الأخرى التى هى ليست مباشرة تحت تأثير المحرك .

ولكن الجبائى يزعم أن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك فى كل جزء حركة [١] والمعروف أن الجبائى يعترف ببعض الصفات للجزء الذى لا يتجزأ [٢] بينما أبو الهذيل وباقى المعتزلة عروا الجزء من كل صفة إلا من صفة المماسة وهى الصفة التى بها يجامع الجزء أجزاء أخرى ليكون الجسم . فكل من الجبائى وأبى الهذيل وباقى المعتزلة يحافظ على تعريفه للجسم وعلى نظريته فى الجزء ويطبق عليها كل ما يتعلق بالحركة . فحسب رأى أبى الهذيل يكفى أن تحل الحركة فى جزء من أجزاء الجسم حتى يكون الجسم متحركا وذلك بفضل المماسة الموجودة بين جميع أجزاءه .

٥ - هل يجوز أن تحل حركتان جزءا واحدا فى آن واحد ؟

يقول أبو الهذيل أنه لا يجوز أن يحل الجزء الواحد حركتان . بينما الجبائى أجاز ذلك وقال إذا دفع الحجر دافعان حل كل جزء منه حركتان معاً أعنى أن حركة كل دافع تضاف إلى حركة الآخر وتصبحان حركتين فى جزء واحد . ولكن أبا الهذيل يقول أنهما فى الحقيقة حركة واحدة تنقسم على الفاعلين [٣] فعلى رأى أبى الهذيل الحركة التى تحل جسما هى حركة واحدة . فقط شدة الحركة تختلف ولكن الجبائى يرى فى هذه الشدة حركة

---

(١) أشعرى . مقالات ص ٣١٩ (٢) أنظر هذا الباب الفصل الثالث رقم ٤ ثانيا

(٣) الاشعرى . مقالات ص ٣١٩

مضافة إلى حركة أعنى عدة حركات حالة فى جسم واحد ومتراكمة الواحدة على الثانية ـ أما إذا حلت عدة حركات فى جسم واحد فى اتجاهات مختلفة أو فى اتجاهين متقابلين فهل يمكن اعتبار هذه الحركات حركة واحدة أم أكثر؟ يقول أبو الهذيل إن الحركة واحدة فى جميع أجزاء الجسم. لنفرض شخصين يدفعان حجراً واحداً فى اتجاهين متقابلين. يبقى الحجر ثابتاً إذا كانت قوة الحركتين متساوية لأن الحركة الناتجة من الأول حلت فى جزء من الجسم مساو للجزء الأخر الذى حلت فيه الحركة الناتجه من الدافع الثانى. وهكذا كل جزء من الجسم لم تحل فيه سوى حركة واحدة والحركتان تقفان عند حد وتتكافآن عنده ولكن اذا مال الحجر فى اتجاه دون الأخر هذا يدل على ان احدى الحركتين طردت الأخرى اعنى الأضعف من الجسم وحلت محلها. فلا تحل الجسم الاحركة واحدة. هذه هى النتيجة التى ينتهى اليها ابو الهذيل

يختلف تفسير الجبائى عن تفسير ابى الهذيل. يقول الجبائى: فى الحالة الأولى حالة ثبات الحجر ـ حركتان متساويتان بالقوة ومتتاليتان حلتا فى نفس الوقت فى جميع اجزاء الحجر وبموجب تكافؤ قوة الحركتين فى داخل الجسم لم يتحرك هذا الجسم ويظل ثابتا. وفى الحالة الثانية: حالة ميل الحجر الى جهة دون الأخرى ان حركة جديدة حلت فى جميع اجزاء الجسم وكانت فى هذه الاجزاء حركة اخرى اقل منها قوة وفى اتجاه مقابل لهذه الحركة الجديدة. ففى كلا الحالتين. يقول الجبائى. حركتان حلتا فى جسم واحد فى نفس الوقت.

قال الاسكافى قبل الجبائى يجوز ان تحل حركتان جزءا واحدا كما

انه اجاز ان يحل الجزء الواحد لونان [١] . ففى نظر الاسكافى والجبائى قوة الحركة هى عبارة عن تراكم حركة على حركة فى مكان واحد .

ثم ينشىء ابوالهذيل علاقة بين الزمان والحركة ويقول ان الحركة تنقسم بالزمان فيكون ماوجد فى هذا الزمان غير ماوجد فى الآخر [٢] . فهو ينظر الى الحركة كأنها سيلان لانه لولم تتغير وتتجدد الحركة مع الزمان لتراكمت واصبح هناك حركات كثيرة فى نفس الوقت فى جسم واحد وهذا يخالف رأيه فى الحركة

فابو الهذيل يقول بتجزء الحركة فى داخل الجسم أى ان على رأيه الحركة تحل مختلف اجزاء الجسم كما انها تتجزأ بالنسبة الى الزمان اذ ان الحركة تتجزأ بتجدد الآنات فهو لايعتبر الحركة كتيار مستمر بل كتيار متقطع بينما الجبائى نفى هذا التجزء فى الحركة

٦ - جميع الحركات متناهية:

الحركة عرض للجسم يكتسبها مع الوجود ولما كانت الأعراض غير دائمة فلايمكن ان تكون الحركات لامتناهية . فكل حركة مصيرها السكون وهذا ماجعل ابا الهذيل يقول ان حركات اهل الخلدين تنقطع وأنهم يصيرون الى سكون دائم خمودا وتجتمع اللذات فى ذلك السكون لأهل الجنة وتجتمع الآلام فى ذلك السكون لأهل النار [٣]. فحالة السكون تحل حتما محل الحركة وفى السكون لم يعد يوجد تغير ولا تبدل بل ثبات مطلق .

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٣٢٠
(٢) نفس المصدر ص ٣١٩ ـ البغدادى ـ الفرق ص ١١٢
(٣) الشهرستانى : الملل جزء ١ ص ٥٨

ولما قال جميع المعتزلة ان الحركات اعراض يستنتج من قولهم هذا ان جميع الحركات ستنتهى الى سكون اعنى الى حالات ثابته وهذا هو الأمر الذى سينتهى اليه اهل الخلدين .

أثر ارسطو

يقول ارسطو فى كتاب السماع الطبيعى ان جميع الحركات الطبيعية ما عدا حركات الاجرام السماوية من نقله العناصر الأرضية ومركباتها ومن استحالة ونمو النبات والحيوان لها حد تنتهى اليه بالطبع وتسكن عنده . نعم ان ارسطو يقول بأنتهاء الحركات فى العالم تحت فلك القمر وهو عالم الكون والفساد . والمعتزلة لم تقسم العالم قسمين مثل ما فعل ارسطو اعنى مافوق فلك القمر وما تحته بل اعتبروا العالم بأسره مخلوقا متحركا . ولما كانت الحركة لها بداية فى مذهبهم . فيكون لها حتما نهاية

٧ - هل تولد الحركة السكون والسكون الحركة ؟

يقول الجبائى انه لايجوز ان يولد السكون شيئا والحركة تولد حركة وتولد سكونا . وزعم ان فى الحجر اذا وقف فى الجو حركات خفية تولد انحداره بعد ذلك وان فى القوس الموتر حركات خفيات تولد قطع الوتر اذا انقطع وفى الحائط حركات خفية يتولد عنها وقوعه [١] . فالسكون الذى فى الحجر عندما يقف والذى فى الحائط قبل وقوعه متولد عن حركة وهو بدوره يولد حركة مثل انحدار الحجر او قطع وتر القوس او وقوع

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ٤١٣

الحائط. فكأن السكون هو تجمع حركات وهو حركة بالقوة (١). بينما السكون الغير مسبوق بحركة لا يولد شيئا. فالحائط شيد بواسطة حركات تجمعت فيه ويمكنها ان تحدث فى الحائط سكونا كما يمكنها ان تحدث حركات أخرى.

وهذا القول قريب من قول بشر بن المعتمر القائل انه يجوز ان تولد حركة سكونا والسكون حركة والحركة حركة والسكون سكونا (٢) وهذا قريب ايضا من رأى ابى الهذيل الذى يركز الحركة فى المكان الثانى للمتحرك اعنى فى كونه. وهو قريب أيضاً من رأى النظام الذى يعتبر السكون حركة اعتماد.

ولكن نفت معتزلة فرع بغداد ان تولد الحركة سكونا والسكون حركة (٣). والمعروف ان بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد اخذ الاعتزال عن البصريين اعنى عن الهذيلية والنظامية وان الجبائى من معتزلة البصرة انتهى الى تعريف الحركة والسكون بأنهما اكوان. فاذا رد البغداديون هذا التعريف فذلك لأنهم كانوا يفحصون المسألة من الوجهة الميتافيزيقية والاخلاقية اكثر مما كانوا يفحصونها من الوجهة الطبيعية. فلو كانوا سلموا بأن السكون يولد الحركة والحركة السكون لأضطروا ان يقولوا ان كل ضد يولد ضده وان يطبقوا هذا الأصل فى الاخلاق ويقولوا ان المعصية تولد الطاعة (٤). ان لهذه الجملة الأخيرة التى يذكرها هنا الأشعرى عن البغداديين مغزى كبيرا. ولكن معتزلة بغداد ينفون ان المعصية تولد الطاعة

---

(١) بالمعنى الارسطوطالى لهذا اللفظ
(٢) الأشعرى : مقالات ص ٤١٣
(٣) نفس المصدر
(٤) نفس المصدر

والعكس ويقولون ان المعصية تولد ماليس بطاعة ولا بمعصية ولا تولد الطاعة (١).

فبينما معتزلة البصرة بحثت هذه المسألة من الوجهة الطبيعية فقط نجد أن معتزلة بغداد توخت فى بحثها لها التطبيقات الميتافيزيقية وجاءت نتيجة البحث مخالفة لقول البصريين . فمن جهة معمر والجبائى يعرفان الحركة والسكون بأنهما أكوان متأثرين بقول أبى الهذيل بأن الحركة مركزة فى المكان الثانى للمتحرك وبقول النظام الذى يعرف السكون بأنه حركة اعتماد ومن جهة أخرى نجد البغداديين يقولون بأن الحركة والسكون حالات متميزة الواحدة عن الأخرى ولا يمكن أن تولد الواحدة الأخرى .

إنا نلاحظ فى قول البصريين فى الحركة والسكون فكرة (نعم غير ناضجة بعد) عن توازن القوى الذى بموجبه يبقى الجسم ثابتا وأن السكون المطلق هو زوال كل تأثير ناتج عن قوة على جسم ما . وفى عالمنا لا يوجد جسم خارج مطلقا عن تأثير أى قوة . ومانسميه سكون الجسم هو فى الحقيقة حالة توازن بين القوات المختلفة المحيطة به والمؤثرة فيه. فلما يختل هذا التوازن يتحرك الجسم - هذا فيما يختص بالأجسام الجامدة . ومن هنا يتضح لنا قول النظام بأن السكون هو حركة اعتماد . وقول الجبائى ومعمر بأن الحركة والسكون أكوان وأن توازن الحركات ينتج عنه سكون وعدم توازنها ينتج عنه حركة . أما فيما يختص بالأحياء فالحركة فيها هى كون أعنى تحول الجسم من حال إلى حال أكمل والكون عكس الفساد الذى هو تحول الجسم من حال إلى حال أدنى .

---

(١) الاشعرى . مقالات ص ٤٠٣

٨ - الطفرة

لما قال النظام أن لاجزء إلا وله جزء ولما أحال جزءا لايقسمه الوهم ولايتصور له نصف فى القلب [١] أثار مشكلة فيما يختص بالحركة وهى : كيف يمكن قطع مساحات لامتناهية ؟ إذ أنه اعتبر الأجسام قابلة للتجزءة إلى مالا نهاية . وحل هو هذه المشكلة بقوله أن بعض هذه المسافات يقطع بالحركة والبعض الآخر بالطفرة ومعناها أن الجسم الواحد يمر من المكان الأول إلى المكان الثالث دون أن يمر بالثانى [٢] . وهكذا كان النظام أول متكلم أحدث القول بالطفرة .

مصدر القول بالطفرة

يقول البغدادى أن النظام أخذ هذا القول من ملحدة الفلاسفة [٣] ولكن الخياط يبين لنا مصدرا آخر ويذكر المانوية قائلا : أن المانوية تزعم أن النور والظلمة مختلفان متضادان وبلادهما لامتناهية . ثم يزعمون أن الهامة (وهى روح الظلمة) قطعت بلادها ووافت بلاد النور أعنى أنها قطعت بلاداً لامتناهية ومرت إلى بلاد لامتناهية . فكيف يمكن تعليل هذا المرور ؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى يقول النظام أن الروح تقطع العالم وترتفع إلى بلاد لامتناهى . فهى تمر من متناه إلى لامتناه - ثم فى العالم المتناهى

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٣٣ و ٥٥ انظر الفصل الثالث رقم ٦

(٢) الأشعرى . مقالات ص ٣٢١ — البغدادى : الفرق ص ١٢٢ و ١٢٣ — الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٦٣ — ابن المرتضى : ذكر المعتزلة ص ٢٩

(٣) البغدادى : الفرق ص ١١٣ — انظر الفصل الثالث رقم ٦

جميع الأجزاء يمكن تجزئتها إلى مالا نهاية له . فكيف يمكننا تعليل قطع الروح لهذه الأجزاء اللامتناهية حتى ترتفع إلى أعلى ؟ [١] .

فالخياط يعرض لنا المسألة من الوجهة الميتافيزيقية والخلقية وليس فقط من الوجهة الطبيعية .

يعترض النظام على المانوية قائلا : إذا كان النور والظلمة لامتناهيين فى بعض الجهات، يجب أن يكونا لامتناهيين فى جميع الجهات لأن ماهو لامتناه فى جهة يجب أن يكون لامتناهيا فى جميع الجهات . فكيف يمكن تعليل مرور الهامة من الظلمة إلى النور ؟ إن ذلك لا يمكن أن يكون بواسطة حركة عادية أعنى بالمرور من جزء إلى جزء لأن فى هـــذه الحالة تكون جهات النور والظلمة متناهية . ولما كانت الحركة مجرد مرور من نقطة إلى نقطة من المكان فيلزم عن ذلك أن كل فضاء متناه ومكون من أجزاء ثابتة غير قابلة التجزئة ولكن يقول النظام أنه لايوجـــد جزء إلا وتجزئته ممكنة إلى مالا نهاية فكيف يمكن تعليل المرور من نقطة إلى نقطة ومن بلاد الظلمة إلى بلاد النور؟

حل النظام المشكلة بالقول بالطفرة وجاء حله أيضاً منطبقاً على مرور الروح من عالم إلى عالم . ويقول إن الروح تطفر من عالمنا إلى العالم الآخر .

صعوبة

ولكن هنا سؤال :كيف يمكن تعليل تكوين الأجسام المتناهية المحدودة من أجزاء متجزءة إلى ما لا نهاية ؟ أو بمعنى آخر كيف اللامتنـاهى يكون

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٣٢ و ٣٥

المتناهى ؟ إن النظام ينتهى إلى القول بأن لا جزء إلا والوهم يجزءه إلى ما لا نهاية ولكنه لم يبدأ باللانهاية بل بدأ بالأجسام كحقيقة حسية . فهو يبدأ بالمتناهى ويصل إلى اللامتناهى . وذلك ما اضطره إلى القول بالطفرة .

٩ – بعض الامثلة للطفرة

يذكر لنا الشهرستانى بعض الأمثلة للطفرة محاولا أن يوضح رأى النظام فيها . ويبدأ بهذا المثل : لما الزم مشى نملة على صخرة من طرف إلى طرف انها قطعت ما لا يتناهى ـ وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى ـ قال النظام يقطع بعضها بالمشى والبعض بالطفرة [1] .

لا تزال هناك نقطة غامضة فى كلام النظام عن المتناهى واللامتناهى ـ فتارة يقول إن المساحة متناهية ومحدودة وطوراً يقول إنها لا متناهية وقابلة التجزءة إلى ما لا نهاية ـ وحسب قوله كل جسم قابل للتجزءة إلى ما لا نهاية ـ فأين يوجد بالضبط المتناهى ؟ نعم إن النظام يبدأ بالأجسام المحسوسة ويقول إنها قابله التجزءة بالوهم إلى ما لا نهاية ـ فعلى قوله هذا تقابل النملة بعض نقط متناهية ومحدودة تقطعها بحركة المشى وأما المسافات اللامتناهية (بالوهم) تقطعها النملة بالطفرة . فالنظام لجأ إلى فكرة الطفرة لتعليل قطع هذا الفراغ اللامتناهى (بالوهم) .

والمثال الثانى خاص بحبل شد على خشبة معترضة وسط بئر طوله خمسون ذراعاً وعليه دلو معلق وحبل طوله خمسون ذراعاً علق عليه معلاق

---

(١) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٣

فيجر به الحبل المتوسط فإن الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعاً فى زمان واحد . وليس ذلك إلا أن بعض القطع بالطفرة - والفرق بين المشى والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطئه [١] .
فيحاول النظام أن يبرهن أن بواسطة حبل طوله خمسون ذراعاً يمكن رفع الدلو إلى مسافة مائة ذراع ليستنتج من ذلك أن الدلو قطع خمسين ذراعاً بالحركة العادية والخمسين ذراعاً الأخرى بالطفرة . بينما فى الحقيقة يوجد حبلان طول كل واحد منهما خمسون ذراعاً .

ويذكر الأشعرى مثالا آخر للطفرة وهو الخاص بالدوامة يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ويقطع الحز أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها وذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حازى ما قبلها [٢] . ولكن يلاحظ أن وسط الدوامة أعرض من أسفلها ومن قطبها لذلك هو يقطع أكثر منها ولكن الحركة واحدة فى كل الدوامة .

١٠ - سرعة الحركة

يحاول الشهرستانى تفسير قول النظام بالطفرة فيقول : والفرق بين المشى والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطئه [٣] . المعروف أن الحركة متعلقة بالزمان والمكان . ووحدة الزمان هى الآن . فتكون الطفرة مرور متحرك من مكان إلى مكان آخر فى زمان أقل من الزمان المقرر عادة لهذا المتحرك . إذا خصصنا لكل نقطة من المكان آناً من الزمان يجتاز به المحرك

---

(١) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٦٣ (٢) الأشعرى . مقالات ص ٣٢١

(٣) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٦٣

هذه النقطة ـ فالطفرة معناها أن يمر المتحرك فى آنين من الزمان من نقطة أولى إلى نقطة ثالثة أو عاشرة ويكون قد اجتاز فى آنين اثنين ما كان يجب اجتيازه فى ثلاثة آنات أوعشرة ـ وذلك طبعاً خلاف ما قاله أرسطو الذى ربط بين الزمان والمكان والحركة وخصص لكل حركة آناً فى مكان معين. ولكن لجأ النظام إلى فكرة الطفرة لأنه قال بعدم تناهى تجزءة الجزء.

رد أبو الهذيل قول النظام بالطفرة واعتبر الحركة مرور المتحرك بجميع نقط المكان على التوالى وقال ان فى كل حركة توجد أوقات سكون وسرعة الحركة تختلف بطول أو قصر أوقات السكون هذه. ومثل لذلك بقوله إن للفرس فى حال سيره وقفات خفية وفى شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه وكذلك للحجر فى حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه [1] فلا يعتبر ابو الهذيل حركة هبوط الجسم كأنها مستمرة بل يعتبر كل حركة كأنها قطع جميع نقط المكان على التوالى وبين كل نقطة ونقطة توجد أوقات سكون وباختلاف طول أو قصر هذه الأوقات تختلف سرعة المتحرك. ووجهة نظر أبى الهذيل فى الحركة تتفق ونظريته القائلة بأن الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ. وهذا خلاف ما قاله النظام فى الأجسام.

يتضح لنا من هذا العرض ان نظريات المعتزلة الخاصة بالحركة متعلقة بنظرياتهم الخاصة بالأجسام. فمن اعتبر الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ قال أن الحركة هى مرور المتحرك من نقطة إلى نقطة على التوالى بينما من

---

(١) الاشعرى. مقالات ص ٣٢٢

قال بأن لا جزء إلا ويتجزأ - وهو قول النظام - اضطر أن يلجأ إلى فكرة الطفرة ليفسر قطع أجزاء قابلة التجزئة إلى ما لا نهاية . ولكن اختلاف الآراء فى تكوين الأجسام وفى الحركة لا يمس جوهر التوحيد عند المعتزلة يحق لكل معتزلى أن يفحص جميع المسائل المتعلقة بالطبيعة المادية كما يتراءى له وطالما هو لم يبتعد عن الأصول الخمسة فلا يزال معتزلياً .

ولكن أعداء المعتزلة اتخذوا من تناقض الحلول فى مسائل لا تعتبر جوهرية سلاحاً ضد المعتزلة وقالوا إن بعضهم يكفر البعض بينما فى الحقيقة لا يوجد تكفير ولا كفر فقط معارضة فى آراء متعلقة بمسائل فرعية .

الفصل الخامس

العلة

سبق وبينا كيف تفسر المعتزلة مرور الأشياء من العدم إلى الوجود[١] زاعمة أن هذا المرور يتم بواسطة الله — ثم أنهم يلاحظون الحركة فى العالم والحركة هى المرور من حال إلى حال أو الانتقال من مكان إلى مكان . ولكل حركة علة . وبحث المعتزلة فى العلة ونعرض هنا آراءهم الخاصة بها . ودراسة العلة تؤدى إلى عرض مبدأ الحتمية وهذا المبدأ فى رأيهم عبارة عن مبدأ العلية ومبدأ الغائية .

١ — مبدأ الحتمية فى الطبيعة

يعبرون حديثا عن هذا المبدأ بقولهم أن نفس العلة تنتج نفس المعلول فى نفس الظروف . وأبو الهذيل يعبر عن نفس الفكرة بقول قريب من هذا فيقول : ليس يفعل فاعل فعلا إلا وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع فحينئذ يتعذر عليه ما كان ممكنا له للعجز الحادث [٢] أعنى إذا تغيرت العلة تغير حتما المعلول . ويمثل أبو الهذيل لهذا المبدأ بمثل بسيط فيقول : إن الحجر إذا كسر به شىء اليوم فهو يصلح لكسر مثله طالما لم تتغير صفة الحجر . ويقول أبو موسى

---

(١) انظر الفصل الأول الخاص بالعدم (٢) الخياط : الانتصار ص ١٥

المردار بهذا الصدد أن من جاز منه الفعل فى حال لم يستحل منه فى غيرها بغير تغيير دخل عليه كما أن الحجر الصلب إذا كسر شيئا لما فيه من الصلابة والثقل لم يستحل به كسر مثله لغير تغيير حدث فيه و بغير نقصان لحق ذاته (١) وهذا هو رأى جميع المعتزلة

وهناك نقطة يؤكد عليها ابو الهذيل وهى الخاصة بقدرة الفاعل اعنى العلة بالنسبة الى المعلولات التى يمكنه أن ينتجها . فيقول أن الفاعل لا يفقد كل قدرته عندما يحدث المعلول الأول وإلا لم نعد نقول أن نفس الفاعل فى إمكانه أن يحدث أفعالا مماثلة للفعل الأول إذ أنه لم يعد يبقى له أفعال مماثلة لهذا الفعل الأول لأنه فقد كل قدرته فيه فاذن الأفعال المقدور عليها لم تحدث كلها دفعة واحدة . وهكذا إذا رجعنا إلى المثل المتقدم يقول ابو الهذيل إذا كسر بالحجر جميع الأشياء الممكن كسرها لم يعد يقدر أن يكسر أشياء آخر إذ أن هذا الحجر فقد كل ما فى قدرته (٢)

العلة من الوجهة الميتافيزيقية

سبق وبينا فى الفصل الأول الخاص بالعدم أن وظيفة الفاعل اعنى الله تنحصر فى منح الوجود لماهيته فى حالة العدم ممكنة الوجود فاذن الله علة الوجود ولكنه لما منح الوجود للعدم هل هو تعالى انفد كل قدرته ؟ . يقول النظام أن الخلق مستمر (٣) من لدن الله لأن الفاعل إذا فعل شيئا فى امكانه أن يعيد فعله عددا لا متناهى من المرات طالما لم تتغير طبيعته . ولما كانت ماهية الله لم تتغير أبدا وبما أنه تعالى منح الوجود للعدم فهو يستمر

(١) نفس المصدر ص ١٤ (٢) نفس المصدر ص ١٥

(٣) ملحوظة : قال أرسطو ان ماهية الزمان فى الآن تتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة (السماع الطبيعى م ٦)

فى منحه هذا الوجود طالما هو تعالى لم يتغير [١]

فكلام النظام هنا لا يختلف فى جوهره عن كلام ابى الهذيل القائل بأن ليس يفعل فاعل فعلا إلا وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة الخ .

ويلاحظ أن المعتزلة لا تقف عند حد الأمور الطبيعية بل انها تأخذها كأساس وتتحداها إلى الأمور الميتافيزيقية متبعين فى ذلك منهج ارسطو .

٢ - أنواع العلل

لكل حركة علة . أحيانا تكون العلة سابقة للمعلول وأحيانا تكون معه وأحياناً تكون بعده . ويمثل النظام لهذه الحالات الثلاث قائلا : « العلل التى تتقدم المعلول كالأرادة الموجبة وما أشبه ذلك والعلة التى يكون معلولها معها كحركة ساقى التى ابنى عليها حركتى . وعلة تكون بعده وهى الغرض كقول القائل انما بنيت هذه السقيفة لأستظل بها والاستظلال يكون فيما بعد [٢] . وهذه العلة الثالثة هى ما نسميه العلة الغائية - لكن بعض المعتزلة مثل بشر بن المعتمر والاسكافى لم يقولا بهذه العلل الثلاث بل قالا أن علة كل شىء قبله ومحال أن تكون علة الشىء معه [٣]

من البديهى أن العلة الغائية التى يتحدث عنها النظام - وهى الثالثة فى تقسيمه للعلل - يمكن اعتبارها علة متقدمة على المعلول لأنه إذا لم نكن نريد الظل

---

(١) ابن حزم ، الفصل جـ ٥ ص ٣٥ (٢) الأشعرى . مقالات ص ٣٩١

(٣) نفس المصدر ص ٣٨٩

لما أقمنا هذه السقيفة . ونحن نعزم أولا على إقامتها ثم ننفذ عزمنا . فاذن العلة الغائية سابقة للمعلول ـ بقيت العلة التى مع معلولها كما هى موضحة فى مثل النظام الخاص بحركة الساق عند التحرك . لا شك فى أن حركات الساق جاءت تنفيذاً لعمل ارادى وهو مثلا عزمنا على الانتقال من مكان إلى مكان وبهذا المعنى تكون العلة متقدمة على المعلول مثل ما قال بشر والاسكافى ولكن هل يمكن اعتبار حركة الساق متقدمة على التحرك إذ لا يمكن أن نتصور الواحدة دون الأخرى أعنى لا توجد حركة بدون تحريك الساق ؟ لذلك رد الجبائى العلل إلى نوعين منها علة قبل المعلول وهى مقدمة بوقت واحد وما جاز أن يتقدم الشىء أكثر من وقت واحد فليس بعلة له ولا يجوز أن يكون علة له . وعلة أخرى تكون مع مدلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك [1] .

يؤكد الجبائى على نقطة مهمة وهى أن العلة يجب أن تكون مباشرة قبل المعلول عند ما يقول أن العلة قبل المعلول وهى مقدمة بوقت واحد فكأنه يعتبر العلة البعيدة أعنى الأولى أو بمعنى آخر الغاية ليست علة المعلول الناتج بل هى علة العلل المتوسطة الفاصلة بين هذه العلة الأولى والمعلول الأخير [2] مثال ذلك فكرة تشييد منزل ليست بالعلة المباشرة لبناء هذا المنزل ولو أنها العلة الأولى أعنى العلة الغائية ـ والعلل المباشرة تكون كل هذه العلل المتسلسلة لتنفيذ البناء مثل عمل المهندس والمقاول والعمال الخ . فالجبائى لا يفصل العلة عن معلولها . والعلة المباشرة للمعلول هى العلة الحقيقية لهذا المعلول .

---

(١) الاشعرى مقالات ص ٣٩١ (٢) انظر بعده رقم ٥ التولد

ثم فيما يختص بالنوع الثانى من العلل عند الجبائى طالما تستمر العلة يستمر المعلول فطالما يستمر الضرب أو الأذى يستمر الألم وفى هذه الحالة تكون العلة مع المعلول مثل ما قال النظام وهكذا يحاول الجبائى أن يقرب العلة من معلولها بقدر الامكان إذ أن كل ما يتوسطهما يعتبر علة حقيقية لهذا المعلول الأخير ومعلولا لعلة متقدمة عليه .

٣ – العلة الغائية

العلة الغائية هى فى الحقيقة علة أولى تسبق حتما معلولها . فهى تسبقه فى فكر من ينفذها إذ أن الفعل العاقل هو الذى تصدر عن فكرة لغاية ما . وفى هذا الصدد يذكر لنا الشهرستانى قول المعتزلة بأن الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض ينتفع به وينفع غيره وفى كلتا الحالتين فهو يفعل لغرض أو غاية [١] . فاذا تكلم جميع المعتزلة عن العلة الغائية فهذا أمر طبيعى إذ أنهم يعترفون بقدرة الانسان على تحكيم عقله فى أفعاله كما أنهم يقولون إن الطبيعة خاضعة لنظام محكم عاقل سنه الله لها [٢] . ولما كان الله لا يفعل إلا لينفع غيره ففى أفعاله صلاح للغير لأنه حكيم .

فبجانب الحتمية السائدة فى العالم الطبيعى تقول المعتزلة بنظام عاقل يرتب العالم . وهذا النظام خاضع لفكرة الخير . فمسألة العلة تؤدى بالمعتزلة إلى اعتبارات ميتافيزيقية وأخلاقية سنفحصها فى الجزء الثانى .

---

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ٣٩٧

(٢) أنظر الباب الأول الفصل الثالث رقم ٤ و ٥

٤ . مكان العلة الاولى

تقول المعتزلة أن العلة الأولى لجميع المخلوقات هي أمر الله لها المعبر عنه بقوله تعالى «كن» . وهذا الأمر هو علة العلل جميعاً . فأين يكون مكانه ؟ يقول أبو الهذيل إن هذا الأمر ليس في مكان : لا يجوز أن يكون في الله ذاته إذ أن هذا الأمر حادث وذاته تعالى قديمة فلا يمكنها أن تكون مكاناً لما هو حادث - ثم أن هذه العلة ليست في مكان يحويها لأنه لو كان الأمر كذلك لزم تفسير هذا المكان. لذلك اعتبرت المعتزلة أمر الله «كن» لا في مكان خلاف مكانه (أعني مكان الأمر نفسه). ولما كانت جميع العلل الآخرى متعلقة بهذا الأمر فمكانها كلها فيه أعني أن هذا الأمر هو مكان جميع العلل الأخرى[1]، فلا توجد أى علة جزئية دون أن تكون متعلقة بالعلة الأولى أعني بأمر الله «كن» الموجه للمعدوم . فليس هناك أية علة خالقة خلاف هذه العلة الأولى .

العلل التابعة للعلة الأولى

إن العلل الثانوية التابعة للعلة الأولى منها ما يشتق من الجواهر الحية ومنها ما يشتق من الجواهر الغير حية . وتقول المعتزلة ان الحياة تملأ كل الكائن الحي وهي أصل ومكان العلم والارادة والقدرة . فاذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من أجزاء الحي كان المجموع عالماً قادراً - والمعتزلة تعني هنا الحياة العاقلة فكل علم وكل عزم قائم بهذه الحياة وهي قائمة بكل الكائن الحي وهذا

---

(١) الايجي . المواقف ص ٩٢ جلبي . شرح المواقف ص ٥٥٠ و ٥٥١ — الجرجاني . شرح المواقف ص ١٨٥

المبدأ ينطبق أيضاً على كل ما يشترط فى قيامه بمحله الحياة أعنى أنه ينطبق على الحياة الحاسة والحياة النامية فمقدرة الحيوان أو النبات على التحرك أو النمو أو التكاثر قائمة بحياته والحياة تملأ جميع الكائن الحى .

أما بخصوص الغير حى فحكم العلة فيه لا يتعدى محلهل بل يختص به ومثال ذلك الألوان لا يتعدى حكمها محلها فاذا حل لون فى جزء من الجسم يكون هذا الجزء فقط متلونا وليس جميع الجسم (١) فكل ما لا يشتق من الحياة مثل اللون والشكل الخ لا يتعدى حكمه المحل الذى وجد فيه أما كل ما يتعلق بالحياة فمحله كل الكائن الحى .

فالمعتزلة تحدد محلا معينا للعلل المتعلقة بغير الحى بينما يكون المحل غير محددا للعلل المتعلقة بالحياة إذ أن مكان هذه العلل هو الحى كله فهكذا من المحال تحديد محل العلم والقدرة والأرادة فى الحى بينما من السهل تحديد محل اللون والذوق والشكل الخ فى الغير حى .

وإذا خصصت المعتزلة أماكن لكل هذه العلل الثانوية فأنهم لا يحددون محلا للعلة الأولى أعنى لأمر الله « كن » بل يجعلونها محلا لجميع العلل الأخرى فمسألة مكان العلة مرتبطة بالمسألة الميتافيزيقية وعلم النفس وعلم الطبيعة

٥ ـ التولد

لما عرضنا أنواع العلل (انظر رقم ٢ من هذا الفصل) لاحظنا أن المعتزلة تعتبر العلة التى تسبق مباشرة المعلول علة حقيقيــة له ومع ذلك فأنهم

---

(١) الايجى . للمواقف ص ٩٢ — جلبي : شرح المواقف ص ٥٥٠ و ٥٥١
الجرجانى . شرح المواقف ص ١٨٥

لا ينكرون وجود العلل المتوسطة التى توجد بين العلة الأولى ومعلولها فيقولون بوجود علل مباشرة وعلل غير مباشرة . ويعرف الأسكافى العلل الغير مباشرة بقوله: كل فعل تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والإرادة له فهو متولد وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد اليه وإرادة له فهو خارج من حد التولد داخل فى حد المباشر[1] فكل فعل يصدر عن فعل آخر يكون متولدا عنه . ولما كانت الأفعال الصادرة مباشرة عن الإرادة متعلقة بها فلا يمكن اعتبار مثل هذا الفعل فعلا متولدا إذ أنه لا يوجد فعل يتوسط الإرادة والفعل الصادر عنها مباشرة كما وان الإرادة يمكنها أن توقف تنفيذ عزم أو تغييره أو ابعاده . وبمعنى آخر الأراده تبقى دائما مسيطرة على أفعالها المباشرة إذ أن الإرادة تعتبر العلة المباشرة للمرادات ولذلك هى مسؤولة عن أفعالها المباشرة . ولذلك تعتبر المعتزلة الإنسان مسؤولا عن عزمه وعن أول فعل يصدر عن الإرادة وهى فى نظرهم علة اولى مختارة .

لما كان العزم هو عمل الأرادة المباشر فهذا العزم ينفذ بواسطة أعمال خارجية . ولكن فى الطبيعة كل فعل له تأثيرات عديدة على أفعال أخرى فالفعل الأول الصادر عن الأرادة يمكنه أن يسبب سلسلة من التغييرات فى العالم الخارجى وكل حلقه من هذه السلسلة تعتبر فعلا متولدا عن الفعل السابق لها وهكذا الأمر حتى نصل إلى الفعل الأول الصادر مباشرة عن الإرادة . فالى أى حد يعتبر الإنسان مسؤولا بالنسبة إلى جميع هذه الأفعال

(١) الأشعرى — مقالات ص ٤٠٩

المتولدة التى تبدأ بالفعل الأرادى الأول وتنتهى عند آخر نتيجة له ؟ وبمعنى آخر هل نحن مسؤلون عن كل ما يتولد عن أفعالنا الإرادية ؟

يلاحظ أولا أن المعتزلة تسلم بأصلين وهما حرية الاختيار عند الإنسان من جهة والحتمية فى الطبيعة من جهة أخرى . يقولون أن الإنسان حر فى ما يقرره بأرادته فعليه يكون مسؤولا عن هذا العزم إذ أنهم يقولون أن العقل عندما يكمل فى امكانه أن يميز بين الخير والشر . والارادة لا تعزم إلا مستنيرة بالعقل - ثم الطبيعة خاضعة لقوانين ثابتة لا يمكن تغييرها ولما يتخذ الأنسان عزما فلا يدخل تغيرا فى الطبيعة ولكن هذا التغير يتبع قوانين الطبيعة فى الاتجاه الذى يكون قد وجهه فيه الفعل الارادى . فمثلا إذا قذفت حجرا يكون من الطبيعى أن يتحرك هذا الحجر من مكان إلى مكان بموجب قانون الحركة الذى تخضع اليه الأجسام وهذا القانون ثابت . وإذا قذفت هذا الحجر على شخص معين حتى أسبب له ضرراً فأكون قد وجهت الحجر فى اتجاه اخترته أنا وهذا الحجر يسير حسب قوانين الحركة التى هو خاضع لها . وفى قذف الحجر نميز أولا عزماً حراً من جهة ومن جهة أخرى قانونا طبيعيا ينفذ هذا العزم [1]

اننا نبحث هنا العلة من الوجهة الطبيعية فقط ونرجئ بحثها من الوجهة الخلقية الى الباب الخاص بالأخلاق (الجزء الثانى) . ولكن يلاحظ ان المعتزلة لاتفصل تماما وجهتى النظر الطبيعية والخلقية بل تربط دائما بينهم

---

(١) ملحوظة . العزم هو الفعل المباشر للارادة بينما جميع حركات الحجر وكل ما يترتب عليها هى أفعال متولدة فمثلا يجوز أن يكسر هذا الحجر لوحاً من الزجاج وأن أجزاء هذا الزجاج تسبب ضرراً لشخص الخ .. فكل هذه أفعال متولدة عن العزم فى قذف الحجر.

ونحاول هنا ان نحدد العلاقة بين العلة والمعلولات المتولدة عنها لاسيما اذا كانت العلة عاقلة ومريده .

نجدان المعتزلة تبحث خصوصا الحالتين التاليتين :

الحالة الاولى

الفاعل الذى بدأ الفعل مات قبل ان ينتهى مفعول فعله .

الأصل الذى تقول به المعتزلة : هو اذا فعل أحد الأحياء القادرين فعلا تتولد عنه أفعال بعد موته فينسب اليه مايتولد عن فعله بعد موته . مثلا اذا ارسل رجل حجرا من رأس جبل فهوى الى الأرض ثم اذا أمات الله المرسل للحجر قبل ان يصل الحجر الى الأرض فهوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن ارساله اياه فهو منسوب اليه دون غيره . وكذلك الأمر فى رجل نزع فى قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه امات الله الرامى . فذهاب السهم بعد الرامى متولد عن رميته فهو منسوب اليه لا الى غيره [1] ان هوى الحجر وارسال السهم ولو أنهما صادران عن انسان عاقل حر الا أنهما خاضعان لقوانين طبيعية ثابته لاتتعلق بأرادة الأنسان ولكن يعتبر الرامى السبب الأول لكل مايتولد عن فعله الأول وهو الرمى او القذف لأن ذهاب السهم عند رمى الرامى به لايعدو خصالا أربعا : اما ان يكون فعلا لله او للسهم او فعلا لافاعل له اوفعلا للرامى . ويفحص الخياط هذه الحالات الأربع على ضوء مبدأ العلية والحتمية فى الطبيعة فيقول ليس يجوزان يكون ذهاب السهم فعلا لله لأن الرامى لايدخل الله فى افعاله

---

(١) الخياط : الانتصار ص ٧٧

ويضطره اليها لأن الله مختـــار لأفعاله فقد كان يجوز ان يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهـاب السهم فلا يذهب . فالسهم فى ذهابه خاضع لقانون آخر وهو قانون الحركة . ثم لا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلا للسهم لأن السهم موات ليس بحى ولا قادر وما كان كذلك لم يجز منه الفعل كما لايجوز ان يختار ولا يريد ولا يعلم . وكذلك لايجوز ان يكون ذهـاب السهم فعلا لافاعل له لأن ذلك لوجاز لجاز ان يوجد كتاب بلا كاتب له وهذا محال بقى ان ذهاب السهم منسوب الى الرامى به دون غيره اذ كان هو المسبب له

وهكذا نفهم لماذا ابو الهذيل يعتبر مسئولا من رمى بالسهم ومات قبل ان يقتل هذا السهم شخصا آخر [1] وهذا ما يفسر لنا قول ابى الهذيل ان الموتى يقتلون الأحياء الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز [2] فالفعل الذى بواسطته يصل السهم الى الشخص المقصود هو فعل متولد عن فعل اول صادر عن أرادة الرامى . وهكذا الأمر بكل الأفعال المتولدة عن هذا الفعل الأرادى الأول .

تقدير مسئولية الفاعل

الى اى حد يكون الفاعل الأول مسئولا عن الأفعال المتولدة عن فعله ؟ المعتزلة تعتبره مسئولا عن كل ما يتولد عن فعـــله الأرادى . ويقول ابو الهذيل ان الأنسان مسئول عن كل ما يتولد عن فعل أرادى يدرك عواقبه [3] وطبعا تقل المسئولية عند ما يضعف ادراك العواقب ويشاطر بشر بن المعتمر قول ابى الهذيل هذا . ولكن نلاحظ ان ثمامة يزعم ان

---

(١) نفس المصدر ص ٧٨ ـ الأشعرى • مقالات ص ٤٠٢

(٢) نفس المصدر ص ٧٦ (٣) الاشعرى • مقالات ص ٤٠٢

الأفعال المتولدة لافاعل لها [١] ويرشدنا الشهرستانى عن غرض ثمامة فى قوله هذا فيقول : انه لجأ الى هذا القول حتى لايلزمه ان يضيف الأفعال المتولدة إلى الأموات [٢] فلم يكن ثمامة يعمم قوله هذا إذ أن من المستحيل أن يتصور معتزلياً مثل ثمامة ينكر الأفعال المتولدة كأنها صادرة عن فعل أول إرادى فاذا صح وأنكر ذلك لم يعد معتزلياً لأنه ينكر حينئذ القول بحرية الاختيار عند الانسان — وهو أساس العدل .

فموضوع التولد يؤدى بنا إلى اعتبارات خلقية سنفحصها فى حينها فى الجزء الثانى .

الحالة الثانية

الفعل الأرادى لم يدرك الغاية المقصودة بل ترتب عنه عواقب أخرى غير منتظرة ـ هذه الحالة متعلقة بالأفعال المتولدة بغير عمد ولا قصد إذ أن النتيجة لم تكن هى المقصودة .

يذكر لنا الأشعرى ثلاثة أمثلة فى هذا الصدد ويبين لنا رأى الاسكافى فيها وهى : إنسان يرمى نفسه فى نار أضرمها غيره أويطرح نفسه على حديدة نصبها غيره أو يعترض سهما قد رمى به غيره بطفل حتى يدخل فيه . يبحث الاسكافى عن العلة الحقيقيــــة لهذه المعلولات فيقول : فى الحالة الأولى الأحراق فعل لمن رمى بنفسه فى النار وهو مسئول عن كل ما يترتب عن فعله هذا من حريق وألم وخلافه . وفى الحالة الثانية القتل فعل لمن وقع على

---

(١) البغدادى . الفرق ص ١٥٧ — الاسفرائينى . التبصير فى الدين ص ٤٨ الشهرستانى . الملل ج ١ ص ٧٢ (٢) الشهرستانى . الملل ج ١ ص ٧٧

الحديدة المنصوبة . وفى الحالة الثالثة القتل فعل لمن اعترض السهم بالطفل وغير عن دخول السهم فى جسد الانسان . أما حركة السهم فى نفسه ففعل الرامى وأما الشق الحادث فى الصبى ففعل من اعترض السهم به إلا أن يكون المعترض للسهم بالطفل أزال السهم عن جهته التى كان يذهب فيها فى موضعه . فذلك فعله وإن لم يكن منه إلا نصب الصبى فحركة السهم فعل الرامى . وقال : إن نفذ السهم الصبى فأصاب شيئاً آخر كان الشىء الآخر قصته كقصة الذى اعترض السهم به من غير قصد الرامى فحكمه حكم واحد وإن كان السهم نفذ وأصاب شيئاً قد كان فى ذلك المكان قبل ارسال السهم فذلك فعل الرامى[1].

فالاسكافى يحدد علاقة وثيقة بين نقطة بداية العلة والحركات المختلفة التابعة لهذه العلة وكل مايترتب عليها من نتائج . فكل هذا هو عبارة عن مجموعة أفعال متولدة عن فعل أول . ولكن إذا كانت الأفعال المتولدة هكذا عن فعل أول غيرت اتجاهها الطبيعى بواسطة فعل آخر عاقل يصبح هذا الفعل الأخير علة لكل مايترتب على هذا التحويل ويصبح فى نفس الوقت مسئولا عن نتائج هذا التحويل.

فالمعتزلة عندما تبحث مسألة طبيعية ـ مثل مسألة العله ـ تتخطى دائما الميدان الطبيعى إلى الميدان الخلق أو الميتافيزيق ـ أمرها فى ذلك أمر أرسطو ـ ان مجموعة العلل والمعلولات فى الطبيعة خاضعة لقوانين ثابتة حتمية : كل معلول يتولد عن علة ويصبح علة لمعلول آخر وهكذا دواليك . ولكن فيما يختص بالميدان الخلق الفعل الارادى هو علة أولى لمعلولات تتبع قوانينها

---

(١) الأشعرى : مقالات ص ٤١١

الطبيعية . ولما كان الفعل الإرادى تابع للعقل والإرادة فالإنسان مسئول عنه . ولكن عن هذا الفعل الإرادى تتولد أفعال أخرى . فالى أى حد نحن مسؤولون عن هذه الأفعال ؟ إن هذه المسألة مهمة جدا فى نظر المعتزلة إذ يتوقف عليها أصلهم فى العدل . سنفحصها فى الجزء الثانى الخاص بالإنسان والأخلاق .

٦- وجود علة خارقة الطبيعة

سبق وتكلمنا عن مبدأ الحتمية فى الطبيعـــة عند المعتزلة (انظر الباب الثانى الفصل الثانى رقم ١ ـ الفصل الثالث رقم ١١ والفصل الخامس رقم ١) لكن النظام ـ مع قوله بهذا المبدأ ـ يتكلم عن امكان خرقه . فيقول يمكن أن يفارق الشكل شكله الذى من طباعه الاتصال به إذا قهر على ذلك ومنع منه كما يمنع الحجر من الانحدار والمـــاء من السيلان والنار من التلهب والارتفاع [١] وذلك يكون بواسطة قوة ترغم الأجسام على أن لاتقوم بأفعالها التى طبعت عليها فى الدنيا . إما إذا خلى الجسم وما من شأنه وطباعه لم يكن إلا أن يتصل الشكل بشكله ويقوم كل جسم بالفعل الذى طبع عليه.

مشاهدة أولى

يقول النظام : وجدت الحر مضادا للبرد ووجدت الضدين لايجتمعان فى موضع واحد من ذات أنفسهما فقلت بوجودى لهما مجتمعين أن لهما جامعا جمعهما وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما . وكذلك وجدت الإنسان يدخل النار على الماء البارد حتى يصيره فاترا ويجمع بينهما مع تضادهما وأن يجمع

---

(١) الخياط ـ الانتصار ص ٤٥

بين يبس التراب ورطوبة الماء حتى يعتدلا ويتماسكا . فما جرى عليه القهر والمنع فضعيف وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أن محدثا أحدثه واخترعه لايشبهه لأن حكم ما أشبهه حكمه فى دلالته على الحدث. وهذا القاهر هو الله[1] .

فكل خرق للقوانين السائدة الآن فى هذا العالم يتطلب وجود قوة سامية على هذه الطبيعة وهذه القوة هى التى كانت سببا فى قهر الأجسام على ماهى عليه فى هذا العالم وجعلتها خاضعة لقانون ثابت حتمى .

مشاهدة ثانية

يقول النظام : النار حر وضياء . والحر والضياء جسمان يجوز عليهما البقاء . والنار من شأنها العلو لأن الخفيف من شأنه العلو والثقيل من شأنه الانحدار إلى السفل . والخفيف إن خلى وما طبعه الله عليه علا ولحق بأعلى عالمنا هذا والثقيل إن خلى وماطبعه الله عليه نزل ولحق بأسفل عالمنا هذا[2] فيكون عالمنا هذا عالما وسطا بين الأعلى والأسفل .

والنظام لايثبت فى العلو وفى السفل عالمين سوى عالمنا هذا يلحق بهما الخفيف والثقيل إذا خليا وما طبعا عليه بل إنه يعتبر عالمنا هذا كمنطقة وسطى تجتمع فيها العناصر من الطرفين وذلك بفعل القاهر لها فإذا خلى الخفيف مما يحبسه فى هذا العالم ارتفع حتى العرش واتصل به والخفيف والثقيل مخلوقان والله وحده قديم أزلى وهو الذى قهر الخفيف والثقيل على

---

(١) نفس المصدر ص ٤٦ (٢) نفس المصدر ص ٣٩ و ٤٠

الاتصال بعضهما ببعض وهذا الاتصال ليس من طبعها .

إن قول النظام هذا يختلف تماما عن قول المنانية الذين يثبتون عالما للنور فى العلو وعالما للظلمة فى السفل سوى عالمنا هذا ويقولون أنهما غير ممتزجين وإن عالمنا هذا ممزوج من جزءين من ذينك العالمين وان العالمين بما حويا قديمان وأن الحادث هو مزاج هذا العالم فقط [١] .

كما وأن قول النظام يختلف عن قول الطبيعيين الذين يزعمون أنه توجد نار فوق الهواء تخلص اليها النيران المرتفعة فى الهواء وأن مسافة الهواء فى الارتفاع عن الأرض ستة عشر ميلا وفوقها نار متصلة بفلك القمر يلحق بها ما يرتفع من لهب النار [٢] . ان النظام لم يتكلم عن نار خصوصية تنضم اليها جميع الأجسام الخفيفة ومن ضمنها النفس عندما تخلى من شوائب هذا العالم - فهو أدخل فكرة الطفرة ليعلل المرور من عالمنا إلى عالم آخر لا متناهى لا يمكن الوصول اليه بالحركة العادية . وذلك العالم الآخر يختلف طبيعة عن عالمنا .

يستنتج من أقوال النظام هذه أن الأضداد لما تجتمع يكون ذلك مخالفا لطبيعتها ويتطلب هذا الاجتماع قوة خارقة لطبيعة كل ضد فى إمكانها أن توقف ما طبعت عليه الأجسام من فعل قبل اجتماعها وان تقهر هذه الأجسام على الاجتماع وان تجعلها خاضعة لقوانين ثابتة طالما هى مجتمعة هكذا . وهذه القوة السامية على كل الأجسام والتى ليس من فوقها قوة أخرى هو الله خالق ومدبر هذا العالم [٣] .

---

(١) نفس المصدر ص ٤٠

(٢) البغدادى . الفرق بين الفرق ص ١٢١

(٣) الخياط . الانتصار ص ٣١

ان رأى النظام لا يختلف فى جوهره عن رأى باقى المعتزلة فيما يختص بمبدأ الحتمية فى هذا العالم . هذا المبدأ مصان عنده فقط هو يقول أن الحتمية مكتسبة من الله قاهر الأجسام على ما هى عليه من طباع فى هذا العالم اعنى أن الله جعل المزاج بين الأضداد ممكنا فى الطبيعة وهو غير ممكن خارج هذا العالم فكل علة طبيعية تعمل بمقتضى قانون حتمى فى هذا العالم وإذا خرجت الأشياء من هذا العالم أصبحت خاضعة لقوانينها الأولية التى كانت تعمل بمقتضاها قبل وجودها فى هذا العالم (اعنى القوانين الخاصة بها فى حالة العدم) . فالحتمية فى هذا العالم نتيجة لصفات الأجسام من جهة وللقهر الذى يؤثر عليها من قبل القاهر لها اعنى الله من جهة أخرى . وهكذا يكون النظام قد وسع نطاق الحتمية ونطاق العلة فى العالم .

الفصل السادس

المعانى

معمر هو أول معتزلى تكلم « بالمعانى » . ولجأ إلى هذه الفكرة ليعلل الصلة بين الجواهر والأعراض وليفسر الفرق بين عرض وعرض . فلما كانت هذه « المعانى » متعلقة بالجواهر والأعراض وجدنا أنه من الملائم عرضها هنا بعد الكلام عن الأجسام وأعراضها وعن الحركة والعلة .

١ - ما هى المعانى ؟

يوضح لنا الخياط معنى هـذا اللفظ عند معمر فيقول : لما وجد معمر جسمين ساكنين أحدهما يلى الآخر ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لابد عنده من معنى حله دون صاحبه من أجله تحرك وإذا كان هذا حكما صحيحا فلابد أيضا من معنى حدث له حلت من أجله الحركة فى أحدهما دون صاحبه وإلا لم يكن حلولها فى أحدهما أولى من حلولها فى الآخر . وكذلك أيضا ان سئلت عن ذلك المعنى لم كان علة لحلول الحركة فى أحدهما دون صاحبه قلت لمعنى آخر وكذلك أيضا ان سئلت عن ذلك المعنى كان جوابى فيه كجوابى فيما قبله (١) . فكل معنى يفسر بمعنى آخر لا إلى نهاية -

---

(١) الخياط . الانتصار ص ٥٥

هذا أيضا ما يعرضه لنا الأشعرى وغيره بخصوص المعانى عند معمر [١]

فكأن معمرا لجأ إلى فكرة «المعانى» ليعلل بواسطتها ما يميز عرض عن عرض كما أراد أن يعلل قيام الأعراض بالجواهر . والمعلوم أن الجواهر هى محل للأعراض . فيقول أن كل عرض يقوم بمحله لمعنى أوجب القيام وهذا المعنى يختص بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية [٢] . فالجواهر تتميز الواحد عن الآخر بالمعانى والأعراض قائمة بالجواهر لمعانى والأعراض يتميز الواحد عن الآخر منها بالمعانى أيضاً .

٢ — هل نقد معمر وجود الأعراض ؟

يذكر دى بور فى كتابه تاريخ الفلسفة فى الإسلام ما كتبه الشهرستانى عن معمر قائلا : زعم معمر أن الله لم يخلق شيئا غير الأجسام فاما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام اما طبعا كالنار التى تحدث الاحراق والشمس الحرارة والقمر التلوين واما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق - ويزعم أيضا معمر أن الأعراض لاتتناهى فى كل نوع وكل عرض قام بمحل فإنه يقوم به لمعنى [٣] . وينتهى دى بور إلى القول أن معمرا يقول أن الإعراض لاتتناهى إذ أنها فى حقيقة أمرها لاتعدو أن تكون اعتبارات ذهنية فى العقل الإنسانى . ومعمر من أصحاب مذهب المعانى فالحركة والسكون والمماثلة والمخالفة ونحوها كل هذه ليست

---

(١) الاشعرى . مقالات ص ٣٧٢ — ابن حزم — الفصل ج ٥ ص ٢٩ الشهرستانى . الملل ج ١ ص ٧٢ — البغدادى . الفرق ص ١٣٧

(٢) الشهرستانى . الملل ج ١ ص ٧٢ — البغدادى . الفرق ص ١٣٧ — ابن حزم . الفصل ج ٥ ص ١٤٧

(٣) الشهرستانى . نفس المصدر

شيئا بذاتها وليس لها إلا وجود ذهني[١] .

لايستخلص مما يحكيه الشهرستانى عن معمر هنا أن هذا الأخير زعم ان الأعراض هى مجرد اعتبارات ذهنية لاوجود لها حقيقة . بل بالعكس يعتبر معمر الأعراض حقيقية (أنظر الباب الثانى . الفصل الثالث رقم ٨) فقط هو ينكر وجود صـــفات حقيقية فى الله ويردها إلى معانى أعنى إلى مجرد اعتبارات ذهنية (انظر الباب الأول . الفصل الأول رقم ٦) ، وهو لجأ إلى القول بالمعانى حتى يعلل قيام الأعراض بالجواهر وحتى يعلل الفرق بين عرض وعرض . فما له وجود ذهنى هى المعانى فقط وليس الأعراض التى لها وجود حقيقى — وصفات الله هى معانى فى رأى معمر .

٣ - تعريف المعانى ووظيفتها

فحسب معمر يكون « المعنى » علة قيام العرض بالجوهر وعلة الفرق بين الأعراض . ولـكن كل علة فردية ادماجها فى مجموعة تفسر بمقتضاها العلل الفردية . فلفظ « معنى » عند معمر قريب من لفظ « علة » أو سبب . ومن البديهى أنه يمكنا أن نتدرج من علة إلى علة . والمثال الذى يقدمه لنا الخياط عن الحركة دليل كاف على امكان تسلسل العلل إلى مالانهاية . فقط نتهى دائما إلى علة أولى أو إلى نظام تفسر بمقتضاه كل علة المعـــلول الآخر ولـكن فى مذهب المعتزلة الله هو نقطة بداية كل ماهو موجود . وإذا قال معمر إن الأعراض من اختراعات الأجســـام أما طبعا أن اختيارا فهو يعترف بوجود نقطة بداية لجميع الأعراض وهـــذه النقطة هى الوجود الذى يمنحه الله إلى المعدومات . وإذا أردنا أن نعرف لماذا قامت بعض

---

(١) دى بور . تاريخ الفلسفة فى الأسلام ص ٦٣ (ترجمة أبى ريده)

الأعراض يبعض الجواهر بدلا من الأخرى فيكون ذلك بواسطة المعانى أعنى لأسباب . كما وأن الأعراض تتغير لمعانى أعنى لأسباب . فسبب قيام العرض بالجوهر هو معنى حسب قول معمر . فإذا قلت مثلا أن الحرارة قائمة فى الجسم فيكون ذلك لمعنى أعنى لأن هذا الجسم من خصائصه أن يقبل الحرارة كما وأن هذه الميزة التى تميزه هى لمعنى آخر أعنى أنه قابل للحرارة لسبب ما وهلمـا جرا . فكل معنى يفسر المعنى الآخر. وكل عرض وكل ظاهرة لها سبب أعنى لها معنى وجميع المعـانى متماسكة ومتسلسلة ولفظ معنى يدل على سبب أو علة وجود شىء لغاية معينة . فيمكننا تعريف هذه المعانى بأنها أسباب أو علل وجود الأعراض والظواهر فى الجواهر .

ويلاحظ أن معمرا لا يطلق أبداً لفظ معنى على العرض ذاته بل على ما هو سبب فى قيام العرض بالجوهر وعلى ما يميز عرض عن عرض . نعم ان « المعنى » اعتبار ذهنى إذ أنه علة أو سبب . وهل يوجد مقابل حقيق للفظ « علة » ؟ أليست العـلة مجرد تصور عقلى ومجرد رابطة عقلية بين الظواهر وتثبت التجربة صحة أو غلط هذه الرابطة ؟

وبناء على ما تقدم يكون معمر واقعيا مثل باقى المعتزلة بالرغم من قوله بالمعانى التى هى علل ذهنية يفسر بها قيام الأعراض فى محلها . ولمـا كانت صفات الله غير حقيقية فى ذاته تعالى أطلق عليها معمر لفظ معانى وقال : ان الله عالم بعلم وان علمه كان لمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية وكذلك فى سائر الصفات [١]. والمعنى كما بينا هو مجرد اعتبار ذهنى . فـلا يوجد أى اختلاف جوهرى بين موقف معمر وموقف باقى المعتزلة من التوحيد . اللهم إذا كان الاختلاف فقط فى الألفاظ وليس بما تؤدى اليه هذه الألفاظ

---

(١) الأشعرى . مقالات ص ١٦٨

الفصل السابع

الحــال

أدخل معمر فكرة « المعانى » ليعلل قيام الأعراض بالجواهر كما أنه أطلق هذا اللفظ على صفات الله . ولكن وجد أبو هاشم بن الجبائى أن فى « المعانى » تسلسل لا نهاية له وإنها لا تفى بالغرض الذى من أجله لجأ معمر إليها لذلك استبدلها الجبائى « بالحال » ، وكان أول من تكلم به .

١ - العلاقة بين الماهية والعرض والصفة

يميز أبو هاشم نوعين من الأحوال : الأول هو ما يعلل والثانى هو مالا يعلل .

ا — وما يعلل فهو إحكام لمعان قائمة بذوات ولما كان الحكم تعبيراً عن علاقة بين حدين فتكون هذه المعانى مضافة إلى الذوات ومتميزة عنها . فما يعلل من الأحوال هى الأحكام التى نطلقها على الأعراض القائمة بالجواهر مثل قولنا هذا الحى عالم قادر مريد سميع الخ . فكلها صفات زائدة على الذوات . وهذا قريب من القضايا التركيبية عند كنط .

ب — وما لايعلل من الأحوال هى صفات ليست إحكاما للمعانى مثل صفات الله فهى ليست أحكاماً إذ أن الحكم يبين علاقة بين حدين وفيما يختص بالصفات لا يوجد حدان حتى تنشىء بينهما علاقة ويكون هناك حكم .

فهذه الصفات هي أحوال للذات . وهذا قريب من القضايا التحليلية عند كنط كقولنا الجوهر متميز أو موجود الخ [١] .

٢ - تعريف الحال

فالحال ، حسب أبي هاشم ، هو حكم على علاقة بين جوهر وعرض أو بين ماهية وصفة - ويقول الشهرستانى أن الأحوال عند المثبتين لها ليست موجودة ولا معدومة [٢] فهي ليست أشياء ولا توصف بصفة ما ويقول أبو هاشم إن الأحوال ليست معلومة على حيالها وإنما تعلم مع الذوات - وهذا بديهى لأن الحكم الذى يعبر عن علاقة بين حدين لا يوجد إلا إذا كان هناك حدان ولو غاب الحدان فلا يمكن الحكم وإذا وجد الحدان أمكن الحكم عليهما [٢] .

٣ - الحال ينطبق على الانواع والاجناس

يعجب الشهرستانى من مثبتى الأحوال لأنهم جعلوا الأنواع مثل الجوهرية والجسمية والعرضية واللونية أشياء ثابتة فى العدم لأن العلم قد تعلق بها والمعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يتوكأ عليه العلم . ثم هى بأعيانها - أعنى الجوهرية والعرضبة واللونية والسوادية الخ أحوال فى الوجود [٣] . إن موقف أبى هاشم هذا يتفق تماماً مع مذهب المعتزلة وهو الوجودية المسرفة [٤]

---

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ١٣٢

(٢) نفس المصدر ص١٣٢

ملحوظة - قال من أثبت الحال ان الذوات كلها متساوية فى أنفسها وانما تمايز الذوات بعضها عن بعض بالأحوال القائمة بها (جلبي . شرح المواقف ص ٣١٩)

(٣) الشهرستانى. نهاية الاقدام ص١٦١ (٤) انظر الباب الثانى الفصل الأول رقم ١١

ولما كانت الأنواع والأجناس معلومة فهى ثابتة ثم أن هذه الأجناس هى «أحوال» للكائن. فاذا قلنا مثلا أن هذا الشىء ملون نكون قد أثبتنا فيه حالا وهو اللونية.

٤ - الحال هو حكم

يقول مثبتو الأحوال: لم نقل على الاطلاق أن الحال شىء ثابت على حياله موجود فان الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض وهو ليس أحدهما بل هو صفة معقولة لهما فإن الجوهر قد يعلم بجوهريتـــه ولا يعلم بحيزه وكونه قابلا للعرض: والعرض يعلم بعرضيته ولا يخطر بالبال كونه لوناً ثم يعرف كونه لوناً بعد ذلك ولا يعرف كونه سواداً أو بياضاً إلا أن يعرف والمعلومان إذا تمايزا فى الشىء الواحد رجع التمايز إلى الحال [١] فيتضح من هذا القول أن الحال هو مجرد علاقة بين ماهية وعرض أو مجرد حكم يدل على مناسبة أو عدم مناسبة بين حدين.

ولما كان الحال هو حكم يكشف عن أحد خصائص الجوهر أو العرض فبعض هذه الخصائص ما يعلم بديهة بدون أى برهان مثلا نحن نعلم حتما أن المتحرك متحرك وانه إن لم يتحرك لم يعد متحركا. فتوجد اذن أحوال معلومة بالضرورة دون أى تجربة وتوجد أحوال أخرى تعلم بالنظر مثلا نحن نعلم بالنظر أن المتحرك يتحرك بواسطة حركة صادرة من محرك معين. فالأحوال الدالة على صفات جوهرية تعلم بالضرورة بينما الأحوال الدالة على صفات عرضية فى الجواهر تعلم بالنظر والتجربة [٢].

---

(١) الشهرستانى. نهاية الاقدام ص ١٣٦ (٢) نفس المصدر

٥ - الفرق بين الأحوال والمعانى

يقول مثبتو الأحوال : أن الحركة مثلا علة لكون الجوهر متحركا . وكذلك القدرة والعلم وجميع الأعراض . ومن البديهى أن العلة توجب المعلول لا محالة فلا يخلو إما أن توجب العلة ذاتها وإما شيئاً آخر وراء ذاتها ويستحيل أن يقال توجب ذاتها فان الشيء الواحد من وجه واحد يستحيل أن يكون وجباً وموجباً لنفسه وإن أوجب أمراً آخر فذلك الأمر إما ذات على حيالها اما صفة لذات ويستحيل أن يكون ذاتاً على حيالها فإنه يؤدى إلى أن تكون العلة بايجابها موجدة للذوات وتلك الذوات أيضاً علل وهو محال. فأنه يؤدى إلى التسلسل مثل ما هو الأمر فى المعانى التى قال بها معمر . فيتعين أنه صفة لذات وذلك هو الحال [١] فأمكنهم القول بالحال بفضل التميز الذى أوجدوه بين الجوهر والعرض والعلة .

ثم يقول أيضا مثبتو الأحوال أن الشيء يعلم مع غيره لا على حياله كالتأليف بين الجوهرين والمماسة والقرب والبعد فان الجوهر الواحد لا يعلم فيه تأليف ولا مماسة ما لم ينضم اليه جوهر آخر وهذا فى الصفات التى فى ذوات وأعراض تتصور فكيف فى الصفات التى ليست بذوات بل هى أحكام الذوات [٢] ؟

وهم يذهبون إلى أبعد من ذلك فى تطبيق الأحوال على الأجناس فيقولون إن السواد والبياض مثلا مشتركان فى قضية وهى اللونية والعرضية أعنى أن السواد والبياض تابعان لجنس واحد وهو اللون . ولما نقول أن اللون يجوز

---

(١) الشهرستانى . نهاية الاقدام ص ١٣٦ (٢) نفس المصدر

أن يكون أسود أو أبيض نكون قد أثبتنا حالين اثنين للون . ثم يختلف البياض عن السواد لأن قابضية البصر التي يسببها اللون الأبيض تختلف عن القابضية التي يسببها اللون الأسود - ويمكننا أن نفسر هذا المثل بواسطة الأحوال فنقول إن السواد حال للونية (واللون هو جنس تشترك فيه جميع الألوان) ثم السواد يتميز عن باقي الألوان بقابضية معينة للبصر وهذه القابضية هي أيضاً حال آخر للسواد . ويتضح من ذلك أننا لجأنا إلى « حالين » في تعريفنا للون الأسود : الحال الأول هو تحديد الجنس التابع له السواد والحال الثاني هو تحديد الفرق النوعي الذي يميز اللون الأسود عن باقي الألوان .

٦ - تعريف آخر للحال

ومن هنا يتضح لنا معنى تعريف الحال بأنه الحقائق الذاتية في الأجناس والأنواع [١] فالحال يكون وجه من أوجه الذات . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول أن صفات الله هي أحوال كما وأن الحال هو عرض من أعراض الجوهر . وهنا نلمس محاولة مثبتي الأحوال في وضع الأنواع والأجناس في حدود ثابتة متميزة حتى وفي حالة العدم .

٧ - مصدر فكرة الحال

يحاول الشهرستاني أن يذكر لنا مصدر هذه الفكرة عند المعتزلة فيقول : « سمع المعتزلة كلاماً من الفلاسفة وقرأوا شيئاً من كتبهم وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير النضج وذلك أنهم أخذوا من أصحاب

---

(١) نفس المصدر ص ١٥٨

الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسئلة المعدوم وأصحاب الهيولى على خطأ بين من اثبات الهيولى مجردة عن الصورة وأخذوا من أصحاب المنطق والالهيين كلامهم فى تحقيق الأجناس والأنواع والفرق بين التصورات فى الأذهان والموجودات فى الأعيان "(١) .

فيكون أثر أرسطو وأفلاطون واضحاً جلياً على المعتزلة القائلين بالحال ولا سيما على أبى هاشم بن الجبائى . وفعلا ألم يلجأ أبو هاشم إلى الأحوال حتى يضع الأنواع والأجناس فى حدود ثابتة مثلما فعل أفلاطون بالمثل . نعم إن معمراً كان قد سبق أبى هاشم فى هذه المحاولة عندما قال بالمعانى ولكن أبو هاشم أوضح فكرة المعانى ومنع التسلسل فيها .

وإذا رد ابو على الجبائى والد أبى هاشم الأحوال التى قال بها ابنه فذلك لأنه كان يعتبر أن التميز الموجود بين الماهيات المعدومة كاف ولا لزوم للأحوال لإثبات هذا التميز والفرق بينها ولكن حاول أبو هاشم أن يفسر هذا الفرق فى حالة العدم وفى حالة الوجود حتى يثبت الأنواع والأجناس فى حدود ثابتة فهيأ الطريق الى التعريف بواسطة الجنس الأقرب والفرق النوعى . وأرسطو كان قد فهم التعريف هذا الفهم .

ولنذكر هنا أن كتاب المقولات وكتاب التحليلات الأولى وكتاب العبارة لأرسطو كان قد ترجمها حنين بن اسحق قبل عهد الجبائى وابنه فاسترشد أبو هاشم بمنطق أرسطو وبمثل أفلاطون . والمجهود الذى بذله ابو هاشم كبير واضح .

---

(١) نفس المصدر ص ١٥٨ و ١٦٠

خاتمة الباب الثانى

إن جل هم المعتزلة كان الدفاع عن التوحيد الخالص لذلك قالوا إن الله لم يمنح إلا الوجود فقط للماهيات المعدومة التى فى إمكانها أن توجد ولا يقولون بأى تشابه بين ماهية الله وماهية العالم سوى الوجود الذى يمنحه الله للمعدومات ثم يقولون إن المخلوقات التى مرت من العدم إلى الوجود بأمر الله المعبر عنه بلفظ « كن » خاضعة لقوانينها الخاصة بها وهى قوانين ثابتة لا يمكنها أن تتغير .

وبعد ما فسرت المعتزلة هكذا خلق العالم بحثت فى تكوينه الطبيعى المادى ولكن هنا نلحظ إختلافا فى الآراء على نقط لا تمس جوهر التوحيد لذلك نجد حلولا مختلفة فيما يتعلق بالجسم الطبيعى . مثلا منهم من قال بالجزء الذى لا يتجزأ ومنهم من نفى ذلك القول مثل النظام وأدخل آراء جديدة فى الفكر الاسلامى مثل القول بالطفرة .

وبجانب مسألة تكوين الأجسام بحثت المعتزلة مسألة الحركة والعلة . فقط يلاحظ أنهم ينظرون إلى المسائل الطبيعية نظرة فيها صبغة ميتافيزيقية فهم يفحصون مسألة الحركة والسكون والعلة والحتمية فى الطبيعة على ضوء قولهم بأن الخلق هو مرور من العدم الى الوجود (كما فهموه) ثم ينظرون الى هذه المسائل بالنسبة إلى علم الله وقدرته . وفيما يختص بمسألة الأفعال المتولدة نجدهم ينظرون اليها نظرة خلقية أكثر مما هى نظرة طبيعية .

اذا فحصت المعتزلة بعض المسائل الطبيعيـــة فهم لا يتجاهلون أبداً الاعتبارات الميثافيزيقية والخلقية . لذلك جاءت أبحاثهم فى الطبيعة مشبعة بروح سامية على الأمور الطبيعية المحضة . فهم يلمسون الميدان الطبيعى المادى بأيدى تقودها نظرات نحو الميدان الألهى والخلق متخذين العقل كوسيلة للتوفيق بين الميدانين . ولم يألوا جهداً فى طلب العون ممن سبقهم من المفكرين سواء من اليونانيين أو من الفرس أو من المسيحيين . كما أننا نجدهم يهتمون فى تعليل وتنظيم العلاقات بين الجواهر وأعراضها فأحدثوا القول بالمعانى والأحوال .

ومن البديهى أن الميدان الطبيعى لايكون وحده جميع الخليقة بل يوجد هناك ميدان آخر خاص بالنفس الناطقة يجب بحثه بالطرق الملائمة له . وهذا الميدان أساسه الأصل الثانى للإعتزال وهو « العدل » . وهذا ما سنبحثه فى الجزء الثانى إن شاء الله .

(تم)

أهم المراجع

(أولا - العربيـــة)

١ - الخياط : كتاب الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد - القاهرة ١٩٢٥
٢ - القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة - (طبعة الهند) - مطاعن القرآن
٣ - ابو رشيد سعيد النيسابورى : آراء البصريين والبغداديين فى مسائل الجوهر - ليدن ١٩٠٢
٤ - احمد أمين بك : فجر الاسلام - القاهرة ١٩٤١
ضحى الاسلام - القاهرة ١٩٣٨ - ثلاثة أجزاء
٥ - الاشعرى - الامام ابو الحسن بن اسماعيل - كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين - استانبول ١٩٢٩
٦ - البغـــدادى - الامام عبدالقاضى ٤٢٩هـ - الفرق بين الفرق - القاهرة ١٩١٠ — أصول الدين استانبول ١٩٢٨ — مختصر الفرق بين الفرق للرسعنى - القاهرة ١٩٢٤
٧ - الغزالى - ابو حميد محمد بن محمد ٥٠٥ - كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد القاهرة ١٩٠٩
٨ - الايجى - القاضى عبدالرحمن بن احمد - كتاب المواقف فى علم الكلام القاهرة ١٣٥٧هـ
٩ - الاسفرائينى - التبصير فى الدين - القاهرة ١٩٤٠
١٠ - الجاحظ - ابو عثمان عمرو بن بحر - كتاب الحيوان القاهرة ١٣٢٣هـ (البيان والتبيين) القاهرة ١٩٢٦ (استحقاق الامامة ورسالة فى بنى امية)
١١ - الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد) شرح المواقف استانبول ١٢٨٦هـ

١٢ — الملطى — ابو الحسن محمد بن احمد — كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (صححه ونشره سفن ديدرينغ)
١٣ — المسعودى — ابو الحسن على بن الحسين بن على ٣٤٥ هـ — مروج الذهب القاهرة ١٣٤٦ هـ جزءان .
١٤ — النوبختى — ابو محمد الحسن بن موسى — كتاب فرق الشيعه استانبول ١٩٣١
١٥ — القاسمى — السيد جمال الدين القاسمى الدمشقى — كتاب تاريخ الجهمية والمعتزلة — القاهرة ١٣٣١ هـ
١٦ — القفطى — الوزير جمال الدين أبو الحسن على بن القاضى الأشرف يوسف ٦٤٦ هـ — اخبار العلماء بأخبار الحكماء — القاهرة ١٩٠٨
١٧ — الرازى — فخر الدين محمد عمر — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين القاهرة ١٣٢٣ هـ
١٨ — السيلكوتى — شرح المواقف ٨ أجزاء
١٩ — الشهرستانى — ابن ابو الفتح محمد بن أبى القاسم عبد الكريم بن أبى بكر احمد سنة ٥٤٨ هـ — الملل والنحل على هامش ابن حزم — القاهرة ١٣٤٧ هـ — نهاية الاقدام فى علم الكلام — اكسفورد ١٩٣٤
٢٠ — اليافعى — أبو محمد عبد الله بن أسعد — مرهم العلل المعضلة فى دفع الشبهة والرد على المعتزلة — كلكتا ١٩١٠
٢١ — ابن أبى حديد المعتزلى : شرح نهج البلاغة
٢٢ — ابن ابى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء
٢٣ — ابن المرتضى (احمد بن يحى ٨٤٠) المنية والأمل — حيدر أباد ١٩٠٢م
٢٤ — ابن النديم — محمد بن اسحق ٣٨٥ هـ الفهرست — القاهرة ١٩٢٩
٢٥ — ابن حزم — ابو محمد على بن احمد بن سعيد ٤٦٥ هـ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل — القاهرة ١٣٤٧ هـ
٢٦ — ابن خلدون — عبد الرحمن بن محمد ٨٠٨ — المقدمة — طبعة القاهرة

٢٧ - ابن خلكان (٦٨١ ﻫ) وفيات الاعيان - القاهرة ١٢٧٥ ﻫ - ١٨٥٨
٢٨ — ابن رشد — القاضى محمد بن احمد ٥٩٥ ﻫ — الكشف عن مناهج الأدلة — القاهرة ١٩٣٥
٢٩ — ابو ريده — الدكتور محمد عبد الهادى — ابراهيم بن سيار النظام القاهرة ١٩٤٦ - ترجمة كتاب الذرة لبينس
٣٠ — ابن قتيبة — ٢٧٦ ﻫ — عيون الأخبار — القاهرة ١٩٢٤
٣١ — يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية — القاهرة ١٩٣٦
تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط - القاهرة ١٩٤٦

ثانياً : الافرنجية

Abdus Subhan - The relation of God to time and space as seen by the motazilites « in Revue Islamic culture, Hayderabad. April 1943 ».

De Boer- History of Philosophy in Islam; London 1933.

Carra de Vaux . Les penseurs de l'Islam «1921-1926 ».

Dugat G. - Histoire des philosophes et de théologiens musulmans « Paris 1878 ».

Encyclopédie de l'Islam

Galland - Essai sur les moutazilites « Paris 1906» .

Goldziher - Le dogme et la loi en Islam.

Steiner «Henrich» - Mémoire sur les Motazilites «1865».

قاموس الاعلام

(ا)

(ب)

(ث)

(و)

(لا)

(ى)

* * *

فهرس

الباب الاول ـ الله

صفحة

الباب الثانى - العـالم

صفحة

صفحة

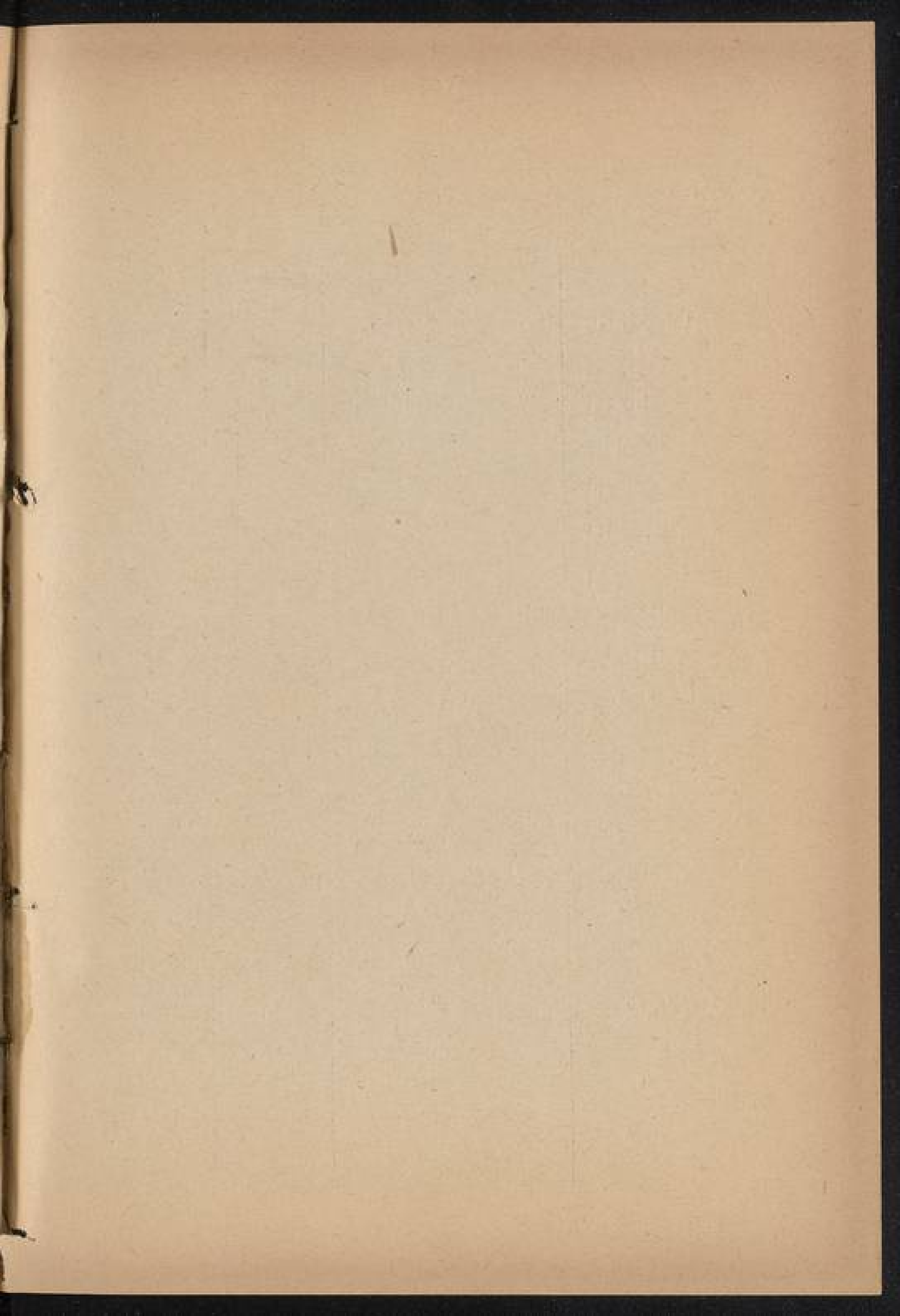
تم طبع هذا الجزء فى أغسطس سنة ١٩٥٠

تصحيح خطأ

الصفحة	السطر	الخطـــأ	الصواب
٣	٥	فسلفة	فلسفة
٨	١٧	بين ٢٠٠ و ١٢٨	بين ٢٠٠ و ٢١٨
٨	١	المتوفى ٥٢٠ ﻫ	٢٥٠ ﻫ
٨	٢	المتوفى ٢٥ ﻫ	٢٥٦ ﻫ
٨	٣	بين ٢٢٨ و ٢٣٣	بين ٢٢٨ و ٢٣٣
٨	٥	٣٠٢ ﻫ و ٩٥ م	٣٠٢ ﻫ و ٩١٥ م
٨	٧	م ١٢٣ ﻫ	٣٢١ ﻫ
٨	١٣	المتوفى ٢٢٦	المتوفى ٢٣٦
٩	٩	احمد ابن خابط	احمد بن خابط
١٧	١١	ان ابى الهذيل	ان ابا الهذيل
٢٢	١٦	طبيعة	طبيعية
٢٤	٢	ابو عمر	معمر
٢٦	٦	يثون	بيثون
٢٧	٣	بشر	بشرا
٢٨	٩	معن ابو النميرى	ابو معن النميرى
٢٨	١٧	ج ٣ ص ١٢٦	ج ٣ ص ١٤٦
٢٩	٦	وصحبه	وصحب
٣٢	١٩	الفهرست ج ٤	الفهرست ص ٤
٤٧	٩	كونه ذاتيا	كونه ذاتا

الصفحة	السطر	الخطـــأ	الصواب
٤٩	١٦	يزعم انه	يزعم أن
٥٠	٣	الهمزة الذى	الهمزة التى
٥٢	١٩	كما تقال	كما يقال
٥٤	٦	وكان واصل	كان واصل
٥٨	١٦	الاول فى الصفة	الأول نفى الصفة
٥٨	١٨	فهى بعينها	فتكون هى بعينها
٦٥	١	منذ الأزلى	منذ الأزل
٦٥	٧	اذا افترق	اذا اقترن
٦٧	١٥	نخير الله	يخبر الله
٧٣	٩	ومأ يقدر	وما يقدر
٧٧	٤	ان يفعله أم	ان يفعله تعالى أم
٧٩	١٦	هذا مصدد	هذا الصدد
٨٤	٧	ايصا	ايضا
٨٥	١	دقوع	وقوع
٩٠	١	اضطررا	اضطرارا
٩٤	١٣	نتحقق	تتحقق
٩٥	٢٠	هو اراءة	ارادة
١٠٢	٥	للانسان	لأنسان
١٠٢	١٠	لطفة	لطفه
١٠٧	٤	فهو مكلا	فهو مكلم
١٢٠	١٧	افلاطون	أفلوطين
١٣٢	١٤	خالية عن	خالية من

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٣٦	١٠	قضياهم	قضاياهم
١٣٦	١٦	تاما فى خلق	تاما عن خلق
١٣٩	٦	هو عبارة	هى عبارة
١٤١	١٥	اذ قلنا	اذا قلنا
١٦٤	٥	تتولدان	تتولد
١٦٦	٩	النسبية	النسبة
١٦٦	١٣	اذا جزءا	اذا جزئت
١٨٨	٦	(٥)	(٤)
١٩٣	١٩	كلا الحالتين	كلتا الحالتين
١٩٥	١٣	والحركة تولد	وان الحركة تولد
١٩٨	١٦	بلاد لا متناهى	بلاد لا متناهية
٢٠٥	١٥	لماهيته	لماهية
٢٠٥	١٨	لا متناهى	لا متناهيا
٢٠٨	٨	الذى تصدر	الذى يصدر
٢١١	١١و١٢و١٩	مسؤولة ـ مسؤولا	مسئولة ـ مسئولا
٢١٢	٥	مسؤولا	مسئولا
٢١٢	١٨	بينهم	بينهما
٢٢٣	١٢	فردية ادماجها	فردية يمكن ادماجها
٢٢٣	١٨	ان اختيارا	اما اختيارا



فلسفة المعتزلة

فلاسفة الإسلام الأسبقين

الجزء الثانى

العـدل

الانسان - الاخلاق - السياسة

تأليف

الدكتور ألبير نصرى نادر

دكتوراه الدولة فى الفلسفة من جامعة السربون
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببغداد

مطبعة الرابطة

١٩٥١

كلمة الاستاذ يوسف كرم

كان للمعتزلة شأن خطير فى التاريخ الاسلامى من الوجهتين السياسية والثقافية فقد كانوا حزبا تناصرهم السلطة حينا وتحاربهم حينا آخر ، حتى ظفر بهم خصومهم ظفرا ماحقا فأعملو فيهم التقتيل وفى كتبهم التحريق . وكانوا فرقة دينية يعالجون العقائد بالنظر العقلى البحت فى منطق دقيق وجرأة عجيبة . والآراء لاتقتل ولا تحرق ، فظلت آرائهم موضع نظر المفكرين يتناقلونها ويمحصونها . غير أنها كانت بهذا النقل تجزأ أجزاء وتورد نتفا ، وبقيت مبعثرة مبتورة فى كتب لا تحصى ، ينقصها الاتساق المنطقى الذى يفسر الرأى بما سواه من الآراء ويفسر انتظام الآراء جميعا فى مذهب واحد .

ولقد كان الدكتور نادر ، مؤلف الكتاب الذى نقدمه للقراء ، أحد الذين أحسوا أن « ماكتب عن المعتزلة فى الشرق والغرب لم يوضح بعد تماسك آرائهم » (ص ٣) وأن هذا المذهب الذى وعى المسائل الالهية والانسانية والطبيعية فى صورة قوية جذابة جدير بأن تجمع أشلاؤه وتضم اعضاؤه ويركب هيكله عسى أن تعود اليه نسمة الحياة .

(*) نشر هذا النقد فى مجلة « الكتاب » فى عدد فبراير سنة ١٩٥١ الاستاذ يوسف كرم مدرس الفلسفة بكلية الاداب بجامعة فاروق باسكندرية ـ وهو مؤلف : تاريخ الفلسفة اليونانية ـ تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط ـ تاريخ الفلسفة الحديثة .

فشرع ينقب فى شتى المراجع ، عربية وافرنجية ، ويقيد ما يعثر عليه من أقوال ، ويقرب بين هذه الاقوال فى أناة ودقة كى تتبين بعضها ببعض وتتلاءم بعضها مع بعض ، حتى بلغ ما أراد من بعث المذهب فى صورة كاملة سوية . وقد وضع كتابه بالفرنسية اولا ، وقدمه كرسالة أولى الى كلية الآداب بجامعة باريس ، فمنحته دكتوراه الدولة فى الآداب فرع الفلسفة . وقدم كرسالة ثانية ترجمة فرنسية لكتاب « الا نتصار » لأبى الحسين الخياط المعتزلى المتوفى حوالى سنة ٢٩٠هـ ، مع مقارنة بين مسائل هذا الكتاب والرسالة الاولى ، وبعض التعليقات والكتاب هو الأثر الوحيد من بين آثار المعتزلة الذى سلم من غوائل الدهر . واذا ذكرنا أن دوائر المستشرقين قابلت خبر هذه الترجمة باهتمام شديد ، أدركنا أن الدكتور نادر كان موفقا كل التوفيق فى الاختيار والتحرير . وها هو ذا يقدم لقراء العربية النصف الاول من رسالته الاولى ، فيعرض عليهم مواقف المعتزلة فى التوحيد أى فى الله وفى العالم .

ففيما يختص بالله بدأ بذكر « فكرة الله عند المعتزلة » تلك الفكرة التى نواتها نفى صفات الله خشية الوقوع فى الشرك بأثبات أشياء الهية عدا ذات الله ، والتى تلافيفها حول النواة تصوراتهم المتمشية مع نفى الصفات لعلم الله ، وقدرته ، وأرادته ، وعدله ، ولطفه وكلامه ، ورؤيتنا له ، وأخيرا برهانهم على وجود الله . فهذه الفصول الثمانية تستوعب المسائل الالهية كما أثيرت وكما عولجت فى ذلك العصر . وفيما يختص بالعالم يستعرض المؤلف فكرة العدم عند المعتزلة ، وهى فكرة دقيقة غريبة يرتبون عليها نتائج هامة ؛ ونظريتهم فى الخلق والمخلوقات

وبخاصة الانسان ؛ وفى الاجسام الطبيعية وتركيبها من ذرات وصفات هذه الذرات ؛ وفى الحركة كيف تعرّف وأين توجد وهل يمكن القول بالطفرة ؛ وفى العلة وانواعها ؛ وفيما يسمونه بالمعانى ؛ وبالحال والفرق بين الاحوال والمعانى . فهذه الفصول السبعة تستوعب المسائل الطبيعية كما تصوروها فى ذلك العصر . وعلينا أن نذكر أن ذلك العصر سابق على ترجمة الكتب اليونانية الى العربية بنصف قرن أو يزيد ، فندرك ان المعتزلة وقد خاضوا فى كل هذه المسائل كانوا حقا « فلاسفة الاسلام الأسبقين » مع الاعتراف بأن الآراء اليونانية تسربت اليهم مقتضبة من الاوساط السريانية ، وأن مذهبهم كان أدق وأوسع بعد الترجمة منه قبلها .

وقد عنى المؤلف عناية خاصة باستكشاف أصول هذا المذهب ، فنراه يحاول ذلك فى كل مسألة ويوفق بذلك الى جلائها وتقريبها الى الافهام . والاصول كثيرة ، هى كل الثقافات والاديان القديمة وقد اجتمعت فى البلدان المسماة الآن بالشرق الاوسط وتفاعلت أشد التفاعل . فما ان يأخذ حضرته فى الكلام على الله حتى يقول : « ان تعريف المعتزلة لله رد على اعتقادات مختلفة اسلامية ومسيحية ومجوسية ، وأيضا على نظريات فلسفية كانت منتشرة فى عصرهم » (ص ٤١) ثم يمضى فى بيان هذه الاعتقادات وتفسير آراء المعتزلة بالاضافة اليها وهكذا يصنع فى كل خطوة ، فيدل على سعة اطلاع وصدق نظر ، ويجعل من كتابه شاهدا ناطقا بأن تاريخ المذاهب لا يقتصر على سردها مهشمة يابسة ، ولكنه يعيد اليها الحياة النضرة التى كانت لها حين خرجت من نفس الانسان فى بيئة معينة وعصر معين .

فاهمية هذا الكتاب قائمة فى أمرين : أحدهما أن يعرض علينا ثبتا مفيدا بشيوخ المعتزلة فى البصرة وبغداد (ص ٧ - ٣٥) ويجمع أقوالهم مبوبة مهذبة ، والامر الآخر أنه يكاد يكون كتابا فى الفلسفة اطلاقا بما بذله المؤلف من جهد فى جلاء المسائل واحكام الربط بين حلولها وتعرف مصادرها ومواردها وهو فيلسوف ضليع فى علمه محيط بدقائقه . وانا لعلى يقين من أن النصف الثانى من رسالته هو على هذا المنوال ، وربما كان أقرب الى جمهرة الافهام وأمتع بما يتناولـه من مسائل العدل الالهى والامر بالمعروف والنهـى عن المنكـر والـوعد والوعيد ، وما الى ذلك مما يتصل اتصالا مباشرا بسيرة الانسان ومصيره . فليعجل حضرة المؤلف بنشره وهو واثق أنه يؤدى للعلم خدمة جلى .

مقدمة

نقدم للقارىء الجزء الثانى من كتاب « فلسفة المعتزلة » . وهذا الجزء خاص « بالعدل » وهو يبحث اولا فى الانسان وخصوصاً فى مسألة المعرفة العقلية التى يتميز بها الانسان عن باقى الكائنات وهذه المعرفة العقلية هى عماد الاخلاق فى رأى المعتزلة ـ ثم يصل البحث الى الشريعة العقلية والى موقف الانسان الحر المختار منها واستحقاقه جزاء على افعاله المختارة . وأخيرا ينتهى البحث الى الشريعة النبوية المتممة للشريعة العقلية ـ وثم الى رسالة الرسول والشروط التى يجب ان تتوفر فى من يخلفه .

لذلك قسمنا هذا الجزء الى ثلاثة ابواب : خصصنا الباب الاول منها للانسان والثانى للاخلاق والثالث للسياسة .

ان أصول الاعتزال خمسة كما هو معلوم ولكن يمكن ردها الى أصلين كبيرين : وهما التوحيد والعدل والمعتزلة تعرف بهذين الاسمين معا ويقال عنهم انهم أهل توحيد وأهل عدل ـ لقد بحثنا « التوحيد » فى الجزء الاول من هذا المؤلف . اما الاصول الثلاثة الاتية وهى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ المنزلة بين المنزلتين ـ والوعد والوعيد فهى أصول متفرعة من الاصل الثانى الكبير وهو « العدل » الذى نعرضه هنا ـ والاصول الثلاثة المتفرعة منه مذكورة ضمنا فى هذا الجزء .

بعد ما تتبعنا آراء المعتزلة فى « الله » وفى « العالم » نجد ان للانسان

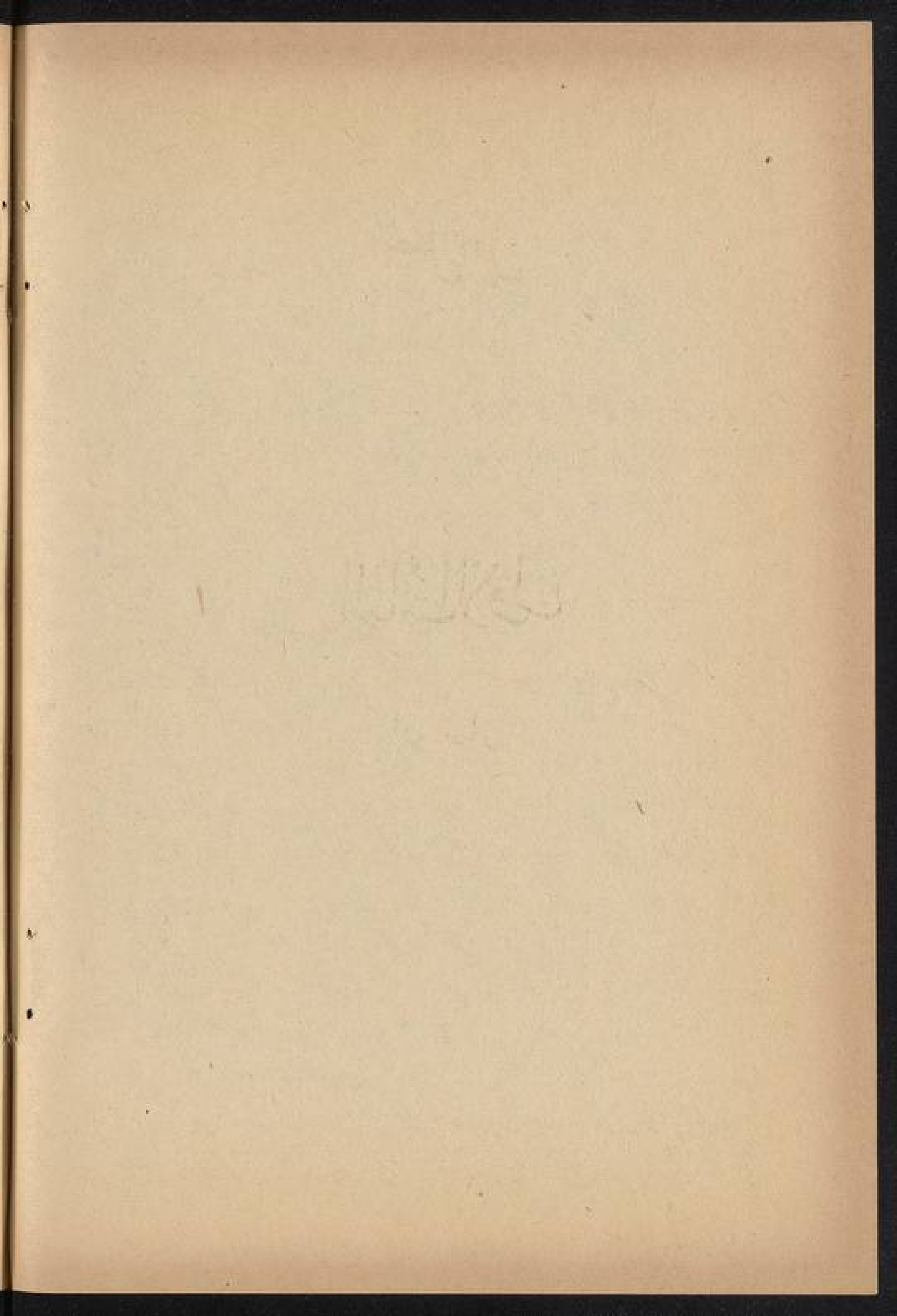
- فى نظرهم - مركزا ممتازا فى الطبيعة . فانه الكائن الوحيد الذى يتمتع بحرية الاختيار بينما باقى الكائنات يسير وفق نظام حتمى - وفعلا بجانب الافعال الفسيولوجية توجد فى الانسان افعال صادرة عن ارادة حرة مختارة غير خاضعة للحتمية الطبيعية ، يرشدها العقل . وبناء على هذا الاصل شيد المعتزلة كل علم النفس . فبدأوا بدراسة التأثير الحسى والاحساس وتعمقوا فى مسألة المعرفة العقلية مؤكدين على حرية الاختيار عند الانسان وهى المحور الذى تدور عليه كل المسألة الخلقية من ادراك الشريعة ومن حرية الخضوع اليها وعصيانها واستحقاق الجزاء وخلود النفس والقول بالجنة والنار .

والشريعة تدرك بواسطة العقل الناضج وهى مطلقة فى أحكامها وهذا معنى قول المعتزلة بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر . ثم ان الانسان مسئول تجاهها وهو قول المعتزلة بالوعد والوعيد ؛ ولما كانت المسئولية لا تقاس بالافعال فقط بل بالقصد والنية لذلك قالت المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين - فهذه الاصول الثلاثة الاخيرة ما هى الا تفسير للاصل الثانى القائل « بالعدل » وهو العنوان الذى أطلقناه على اسم الجزء الثانى من الكتاب .

اننا اختصرنا البحث على آراء المعتزلة فقط محاولين ان نوضحها بقدر المستطاع وان نبين تماسكها المنطقى . عسانا ان نكون قد وفقنا فى ذلك وأملنا ان ينتهى القارىء بفكرة عامة واضحة عمن اعتبارناهم اسبق مفكرى الاسلام .

الباب الأول

الانسان



الفصل الأول

المعرفة الحسية

المعرفة الحسية هى التى تعتمد على ما تتأثر به الحواس من مؤثرات خارجية أو باطنية ـ نبحث فى هذا الفصل كيف فسّر المعتزلة معرفتنا للعالم الخارجي بواسطة الحس ـ وهذه المسألة ـ كما سيتضح ـ شغلت بال المعتزلة • وهم اثاروا فيها بعض الصعوبات التى لا تزال قائمة حتى يومنا •

١ ـ الحواس الخمس :

يعتبرها كل من ابى الهذيل ومعمر « كأعراض غير البدن »[1] ويقول النظام « ان النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التى هى الاذن والفم والأنف والعين ـ لا ان للانسان سمعا هو غيره وبصرا هو غيره وان الانسان يسمع بنفسه وقد يصم لآفة تدخل عليه وكذلك يبصر بنفسه وقد يعمى لافة تدخل عليه »[2] ان تعريف ابى الهذيل ومعمر قريب من رأى افلاطون القائل بان اتصال النفس بالجسم هو اتصال عرضى ؛ بينما قول النظام جاء قريبا من رأى ارسطو الذى يعتبر اتصال النفس بالجسم اتصالا جوهريا ؛ والجزء الاخير من كلام النظام يدل على ذلك دلالة واضحة •

٢ ـ نوعية الحواس :

يقول ابو الهذيل « ان كل حاسة خلاف الاخرى ولا نقول هى

---

(١) الاشعرى ـ مقالات ص ٣٣٩ • (٢) نفس المصدر ص ٣٤٠ •

مخالفة لها لان المخالف هو ما كان مخالفا بخلاف »(٣) وفعلا لو كانت كل حاسة مخالفة للاخرى لاستحالت المعرفة الحسية لان كل تأثير خارجي على حس ما يكون فى هذه الحالة متناقضا مع تأثير نفس الشيء الخارجي على حس آخر - لذلك قالت المعتزلة « ان الحواس اجناس مختلفة - وليس مخالفة - جنس السمع غير جنس البصر وكذلك حكم كل حاسة ؛ جنسها مخالف لسائر أجناس الحواس وهى على اختلافها اعراض غير الحساس »(٣) ومعنى هذا الكلام ان كل حس يقتبس من الشيء المؤثر الذى يناسبه ؛ ثم يوصل ما تأثر به الى المركز العصبي - اعنى الى المخ - حيث تنتهى جميع التأثيرات وتتحول الى احساسات .

ويوضح النظام نوعية الحواس بقوله : « الذى منع السمع من وجود اللون ان شائبه ومانعه من جنس الظلام الذى يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت ؛ وان الذى منع البصر من وجود الاصوات ان شائبه من جنس الزجاج الذى يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون - وعلى هذا رتب اختلاف موانع الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح »(٤) فالذى يمنع حاسة من الحواس من ان تتأثر بنوع معين من صفات الاجسام الخارجية هو وجود شوائب وموانع فى هذه الحاسة تمنعها من ذلك فالحس لا يتأثر الا بالصفات التى لا تقابل شوائب وموانع فيه فاذا تأثر مثلا البصر باللون ولم يتأثر به السمع كان معنى ذلك ان شائبة من نوع الظلام منعدمة فى البصر وموجودة فى السمع ولو افترضنا ان هذه الشائبة ارتفعت عن السمع لاصبح هذا الحس مبصرا للالوان مثل البصر وهكذا الامر بباقى الحواس . ويستمر النظام فى

---

(٣) نفس المصدر ص ٣٤٠ . (٤) نفس المصدر ص ٣٤٢ .

عرض رأيه هذا قائلا : « ثم انما صار الفم يجد الطعوم دون الارايح والاصوات والالوان لان الغالب على شوائبه الطعوم دون غيرها وان كل شيء منها من سوى الطعوم فقليل ممنوع ومتفرع القوى مشغول . وكذلك الغالب على شوائب الاسماع الاصوات وعلى شوائب الانوف الارايح »(٤) . فالحواس - على رأى النظام - طرق طبيعية تسلكها بعض التأثيرات دون الغير والتأثيرات التى تسلك طريقا منها تكون هى الغالبة على الشوائب الموجودة فى هذا الحس فى حين ان تأثيرات أخرى لم تقو على هذه الشوائب حتى تنفذ داخل الحس وتمر فيه الى المركز العصبى .

فيكون النظام قد نظر الى مسألة التأثير على وجهين : نظر اليها اولا من جهة الحس ذاته ثم من جهة الشيء المؤثر على الحس - اما عن الوجه الاول فهو يعتبر الحس كأنه محاط بغلاف سميك يفصله عن العالم الخارجى ولا توجد فى هذا الغلاف سوى فاتحة واحدة يختلف نوعها والحواس - واما عن الوجه الثانى فيعتبر النظام الاشياء حائزة على صفات عديدة ومختلفة الواحدة عن الاخرى من لون وشكل وطعم ورائحة وثقل الخ .. ولكن لا تمر كل واحدة من هذه الصفات الا عبر فاتحة معينة موجودة فى الحس(٥) .

لما قال النظام ان الشوائب والموانع تختلف فى كل حس وان الفتوحات الموجودة فى الغلاف المحيط بالحواس هى فتوحات من أنواع

---

(٤) نفس المصدر ص ٣٤٢ .

(٥) يوضح ارسطو مسالة نوعية الحواس فى « كتاب النفس » . انظر المقالة ٢ من هذا الكتاب . ولكن نلاحظ ان النظام يحاول ان يفسر هذه المسالة تفسيرا جديدا ولو انـه لم يختلف جوهريا عن تفسير ارسطو .

مختلفة فكأنه لم يعتبر الحواس مختلفة فى حد ذاتها بل ان اختلافها حاصل من هذه الشوائب والفتوحات لذلك قال الجاحظ وهو تلميذ النظام « ان الحواس جنس واحد وان حاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس وانما يكون الاختلاف فى جنس المحسوس وفى موانع الحساس والحواس لا غير ذلك »[٦] . ولكن المحسوس حائز على صفات عديدة لا يمكنها ان تؤثر كلها على حس اذ ان هناك شوائب وموانع فى كل حس تختلف عن شوائب وموانع الحس الاخر . لذلك لم يتأثر كل حس الا بجنس معين من الصفات يختلف وموانعه ؛ وكلام الجاحظ هذا هو فى جوهره كلام النظام . كل مافى الامر هو ان الجاحظ يردد رأى ارسطو فى المعرفة الحسية اذ يقول : « ان النفس هى المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق وانما اختلفت وصار واحد منها سمعا وآخر بصرا وآخر شما على قدر ما مازجها من الموانع فاما جوهر الحساس فلا يختلف ولو اختلف جوهر الحساس لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد »[٦] ـ وارسطو يعتبر الاحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحساس المعد لادراك المحسوس كالعين والاذن[٧] بقيت نقطة أخرى مهمة وهى اعتراف الجاحظ بتعدد المحسوسات اذ يقول : « الحساس ضرب واحد والحس ضرب واحد والمحسوسات ثلثه اضرب : مختلف كالطعم واللون ومتفق ومتضاد كالسواد والبياض[٨] وهذا الكلام ايضا قريب جدا من قول ارسطو الذى يميز ثلاثة أنواع من الموضوعات المحسوسة : أحدها

(٦) الاشعرى : مقالات ص ٣٤٠ .
(٧) ارسطو : كتاب النفس م ١ ف ١ .
(٨) الاشعرى : مقالات ص ٣٤٠ .

المحسوس الخاص لكل حاسة وهذا مايقابل المخالف عند الجاحظ والاخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعا مثل الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار تدركها الحواس جميعا وتدركها بالحركة فمثلا نحن ندرك المقدار بحركة اليد او بحركة العين تطوف به واليد تدركه بواسطة الصلابة وتدركه العين بواسطة اللون . وبادراك المقدار تدرك الشكل اذ ان الشكل حد المقدار . وندرك السكون بعدم الحركة . وندرك العدد باليد أو بالعين تحسان اشياء منفصلة - والضرب الثانى عند الجاحظ - اعنى المحسوس المتفق - يقابل هذا النوع من المحسوسات عند ارسطو ؛ والنوع الثالث هو المحسوس بالعرض فهو مثل ان تدرك ان هذا الابيض ابن فلان فان هذا الادراك الثانى محسوس بالعرض لاتصاله عرضا بالابيض[٩] وهذا النوع لم يذكره الجاحظ بل استبدله بالمحسوس المتضاد .

وكان رأى المعتزلة فى هذا الموضوع مختلفا جدا عن رأى بعض علماء النفس فى القرن التاسع عشر[١٠] الذين اعتمدوا على بعض حالات استثنائية ووضعوا نظريتهم الخاصة بالطاقة النوعية فى كل عصب اعنى فى كل حس او فى كل عضو من اعضاء الحواس . فاذا وضعنا نفس المهيج - ليكن مثلا تيارا كهربائيا - على حواس مختلفة لاحظنا انه يحدث احساسات مختلفة : اذا اصطدم بالعصب البصرى احدث احساسا ضوئيا واذا اصطدم بالعصب السمعى احدث احساسا صوتيا الخ ، وينتهى هؤلاء العلماء الى القول بأن المخ وحده هو الذى ينوع الاحساسات - ولكن المعتزلة قالت ان المحسوسات متنوعة فى ذات حدها وان الحواس

(٩) كتاب النفس لارسطو المقالة ٢ ف ٦ وم ٣ ف ١ .

(١٠) مثل جون مولر (J. Muller) (١٨٠١ - ١٨٥٨) وهلمهولز Helmholz (١٨٢١ - ١٨٩٤) .

ايضا مختلفة بأختلاف الشوائب والموانع الموجودة فى كل واحد منها.

٣ - عتبة الاحساس :

ان المحسوسات يلزمها حد ادنى من التأثير على الحس حتى يشعر بها الحس كما وانه اذا زادت شدتها عن حد أعلى لم يعد يشعر بها الحس.

حاول بعض علماء النفس المحدثين ان يحددوا النهايات الصغرى والكبرى لتأثير المحسوسات حتى يشعر الحس بها[١١] ويذكر النظام هذه الحدود دون ان يعينها مثل ما فعل بعض العلماء حديثا . فيقول : ان البصر انما ادرك الالوان ... لقلة الالوان فيه ؛ ولو كانت كثيرة لكان منعها أشد ولوافرطت عليه لما وجدنا لونا رأسا »[١٢] فاذا نحن ادركنا لونا فذلك راجع الى وجود اللون بمقدار معين فى المحسوس وكذلك الحال فى جميع المحسوسات الاخرى التى تؤثر على الذوق او الشم او السمع - واذا نوه النظام الى وجود حدود فى التأثيرات على الحس فهو لم يحاول تعيين هذه الحدود واكتفى بذكر حد أصغر وحد أكبر لكل تأثير.

٤ - التأثير والاحساس :

ميزت المعتزلة بين تأثير المحسوسات على الحواس من جهة والاحساس - وهو ترجمة هذا التأثير - من جهة اخرى . فالاحساس او المعرفة الحسية متميزة عن التأثير على الحس ولكنها لا تقوم بدون هذا التأثير - فهم يتكلمون عن الحاس وعن الحس وعن المحسوس . وهذا التمييز ارسطوطالى . فالحاس هو الانسان بوصفه مترجما لتأثيرات الحواس ؛ والحواس هى الفتوحات التى تمر فيها صفات الاشياء الخارجية. ولكن لا يعتبر هذا المرور مرورا ماديا كما قال ديموقريطس قديما بل معنى هذا المرور هو توصيل التأثير من المحسوس الى الحاس - وتفرق

---

(١١) قام بهذه المحاولة العالمان Fechner & Weber ووضعا القانون الذى يحمل اسم كل منهما (١٢) الاشعرى - مقالات ص ٣٤٢

المعتزلة بين التأثيرات التى تتأثر بها الحواس والتعبير عن هذه التأثيرات اعنى الاحساس الذى هو ادراك (عقلى) لشىء محسوس - ويذكر الجبائى هذا التميز حين يقول : « ان الشم والذوق واللمس ليس بادراك للملموس والمذوق والمشموم وان الادراك للملموس والمذوق والمشموم غير الذوق واللمس والشم »(١٣) ومعنى هذا القول هو ان الاحساس بالذوق مثلا يتميز عن التأثير على حاسة الذوق (اعنى اللسان) بقى علينا ان نفهم كيف يتحول التأثير على الحس الى احساس اعنى اى ادراك حسى - ان هذا الموضوع متصل بآراء المعتزلة الخاصة بالاجسام(١٤) . ورد المعتزلة عليه مرتبط بنظرياتهم المتعلقة بالجسم .

ويمكن رد هذه النظريات الى اثنتين كبيرتين وهى اولا نظرية النظام الذى يعتبر جميع الاعراض - ما عدا الحركة - أجساما لطيفة - وثانيا نظرية ابى الهذيل وباقى المعتزلة الذين يميزون حقيقة بين الاعراض والاجسام - ونعرض هنا كل نظرية على حدة :

١ - نظرية النظام : يعتبر النظام « الالوان والطعوم والارايح والاصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اجساما لطيفة»(١٥) فما نطلق عليه اسم عرض هو فى نظر النظام جسم لطيف ينبعث من الشىء - وهذا الكلام قريب جدا من قول ديموقريطس الذى يفسر الادراك الحسى بواسطة بخارات لطيفة تتحلل من الاجسام فى كل

---

(١٣) نفس المصدر ص ٣٤٣ .

(١٤) انظر الجزء الاول - الباب الثانى - الفصل الثالث (الاجسام الطبيعية) .

(١٥) الاشعرى : مقالات ص ٣٤٧ - والبغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٢٢ .

وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه وتتغلغل فى مسام الحواس فتدرك - ويزيد النظام على ذلك قائلا ان « حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة وان الاجسام اللطاف قد تحل فى حيز واحد »[١٥] ويترتب على هذا القول أن اجساما لطيفة متمايزة يمكنها ان تنبعث من نفس الشيء . مثلا الطعم والرائحة واللون يمكنها ان تنبعث من نفس الجسم اذ انها على رأيه تشغل نفس الحيز - لا شك فى ان العلم الحديث اثبت ان الرائحة تكون بواسطة انبعاثات لطيفة تؤثر على العصب الشمى وان السمع يكون بواسطة اصطدام التموجات الهوائية بالعصب السمعى وان البصر يحدث عند تلاقى التموجات الضوئية بالعصب البصرى وهلم جرا فيما يختص بالحواس الاخرى . لكن العلم لم يثبت ان هذه الانبعاثات تتغلغل فى العصب بل هى تحرك العصب فقط ؟ وحركة العصب تنقلب احساسا - لكن النظام يفسر المعرفة الحسية تفسيرا قريبا جدا من تفسير ديموقريطس وابيقورس[١٦] القائلين بان المعرفة الحسية لاتكون الا اذا صادفت القشور الرقيقة المنبعثة من سطح الاشياء الحواس وبلغت منها الى القلب حسب رأى ابيقورس - أو الى المخ .فيردد النظام المذهب الحسى القديم اذ يقول : « لا يدرك المدرك للشىء بصره الا ان يطفر البصر الى المدرك فيداخله . وزعم ان الانسان لا يدرك المحسوس بحاسة الا بالمداخلة والاتصال والمجاورة - ان الاشياء تدرك على المداخلة الاصوات والالوان . وزعم ان الانسان لا يدرك الصوت الا بأن يصاكه

---

(١٥) الاشعرى : مقالات ص ٣٤٧ - والبغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٢٢ .

(١٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٠ وص ٢١٨ (طبعة ثانية) .

وينتقل الى سمعه فيسمعه . وكذلك قوله فى المشموم والمذوق »[١٧] .

ويوضح النظام رأيه هذا بمثال على الصوت حفظ لنا ؟ فيقول الاشعرى : « لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لان الاصوات أجسام عنده وكذلك لا يذاق ويشم ويلمس الا جسم[١٨] - ويعرض لنا الشهرستانى قول النظام فيقول : « ذهب النظام الى ان الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع اجزاء الهوى فيتموج الهوى بحركته ويتشكل بشكله ، ثم يقرع العصب المفروش فى الاذن فيتشكل العصب بشكله ، ثم يصل الى الخيال فيعرض على الفكر العقلى فيفهم[١٩] . ويلاحظ الشهرستانى ان فى كلام النظام هذا غموضا ويعقب عليه قائلا : « ربما يقول النظام الكلام حركة فى جسم لطيف على شكل مخصوص . ثم تحير فى ان الشكل اذا حدث فى الهوى أهو شكل واحد يسمعه السامعون ام اشكال كثيرة . وانما اخذ مذهبه فى هذه المسئلة وغيرها من المسائل من مذهب الفلاسفة . غير انه لم يفهم من كلامهم الا ضجيجاً ولم يورده نضيجاً[١٩] . ولكن ما يذكره البغدادى فى هذا الموضوع يؤكد لنا ان مذهب النظام مذهب حسى محض قريب جدا من مذهب ابيقورس . لما كانت الاجسام اللطيفة المنبعثة من المتكلم هى التى تموج الهوى - على حد قول النظام - فيكون من البديهى ان الاجزاء التى تدخل أذن احد المستمعين هى خلاف الاجزاء التى تدخل أذن مستمع آخر بالرغم من وجود تشابه بين كل هذه الاجزاء -

---

(١٧) الاشعرى : مقالات ص ٣٨٤ .

(١٨) نفس المصدر ص ٣٨٥ .

(١٩) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣١٨ - ١

لذلك يقول البغدادى : « زعم النظام انه ليس فى الارض اثنان سمعا صوتا واحدا الا على معنى انهما سمعا جنسا واحدا من الصوت كما يأكلان جنسا واحدا من الطعام وان كان مأكول احدهما غير مأكول الآخر وانما الجأه الى هذا القول دعواه ان الصوت لا يسمع الا بهجومه على الروح من جهة السمع ولا يجوز ان يهجم من قطعة واحدة على سمعين متباينين وشبه ذلك بالماء المصبوب على قوم يصيب كل واحد منهم غير ما يصيب الآخر[٢٠] .

ان ما يذكره البغدادى هنا هو نتيجة منطقية لمذهب النظام الحسى القائل بان المعرفة الحسية لا تكون الا بمداخلة الاجسام اللطيفة للحس ومن الطبيعى ان الجزيئات التى تدخل حساً معيناً هى خلاف الجزيئات التى تدخل حساً آخر . وما نذكره هنا عن الصوت ينطبق أيضا على باقى الاحساسات . فمثلا الشم لا يكون الا اذا دخلت الحس جزيئات من الجسم المشموم وهلماجرا .

ومذهب حسى مثل هذا يثير مشكلة معرفتنا للاشياء التى زالت وكذلك معرفتنا للاشخاص الذين لم نراهم بل نسمع عنهم فقط . حل النظام هذه المشكلة حلا يتفق ومذهبه بالرغم مما يبدو لنا من الغرابة فيه ؛ فيقول لمن يسأله كيف عرفت ان محمدا كان فى الدنيا وكذلك سائر الانبياء والملوك : « ان الذين شاهدوا النبى اقتطعوا منه حين رأوه قطعة توزعوها بينهم وحلوها بارواحهم فلما أخبروا التابعين عن وجوده خرج منهم بعض تلك القطعة فاتصل بارواح التابعين ففرقه التابعون لاتصال ارواحهم ببعضهم . وهكذا قصة الناقلين عن التابعين ومن نقلوا

---

(٢٠) البغدادى : الفرق ص ١٢٢ .

عنهم الى ان وصل الينا . فقيل : فقد علمت اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة ان نبينا كان فى الدنيا أفتزعم ان قطعة منه اتصلت بأرواح الكافرة ؟ فالتزم ذلك »(٢١) . ويريد البغدادى ان يبين ما فى هذا المذهب الحسى من نتائج سخيفة فيقول معقبا على رأى النظام : « فالزم على ذلك ان يكون اهل الجنة اذا اطلعوا على اهل النار ورآهم اهل النار وخاطب كل واحد من الفريقين الفريق الاخر ان تنفصل قطعة من ارواح كل واحد منهم فتتصل بأرواح الفريق الآخر فيدخل الجنة قطع كثيرة من ابدان اهل النار وارواحهم ويدخل النار قطع كثيرة من أبدان أهل الجنة وأرواحهم . وكفاه بالتزام هذه البدعة خزياً »(٢٢) . ولكن فات البغدادى ان المعرفة الحسية التى يتكلم عنها النظام هى المعرفة الخاصة باجسامنا وهى فى حالتها الراهنة فى هذا العالم ولا ينطبق رأى النظام على حالة اهل الجنة أو اهل النـــار اذ انهم سيكونون فى حال تختلف تماما عن حالنا الحاضرة . ثم ان النظام لا يحصر المعرفة كلها فى الاحساس فقط بل هـو يعترف بوجـود معرفـة عقليـة بجانب المعرفة الحسية .

ادرك النظام ان المعرفة الحسية كما فهمها لا تفسر لنا كل حياتنا العقلية . فموضوع المعرفة الحسية هو الجسم والجسم حادث فيكون موضوع هذه المعرفة الحادث فقط . ولكن يوجد خارج الحادث ما هو قديم وضرورى من جهة وما هو غير محسوس مثل الحركة من جهة أخرى ـ والحركة هى العرض الوحيد الذى يقول به النظام ـ فالقديم

---

(٢١) البغدادى : الفرق ص ١٢٥ ـ أصول الدين ص ٢١٦ ـ ابى حزم : الفصل حـ ٤ ص ١٥٤ .

(٢٢) البغدادى : الفرق ص ١٢٥ .

والحركة موضوعان لمعرفة من نوع آخر اعنى للمعرفة العقلية الصرفة الغير محسوسة . ومثل هذا الموضوع لا يعرف « الا بالقياس والنظر دون الحس والخبر »(٢٣) - فعلى ذلك لا يمكننا ان نقول بان النظام لا يعترف الا بنوع واحد من المعرفة اعنى بالمعرفة الحسية فقط . لا بل انه يقول ايضا بالمعرفة النظرية التى تدرك موضوعات غير حسية لاسيما الله والشريعة والحركة .

ب - نظرية باقى المعتزلة - القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ(٢٤) :

يميز المعتزلة - ماعدا النظام - بين الجوهر والاعراض ويقولون ان الاعراض وحدها هى المحسوسة . ولا يعتبرون الاعراض اجساما لطيفة - مثل ما قال النظام - ونبحث هنا رأى هؤلاء المعتزلة فى اعتبار الاعراض موضوعات للمعرفة الحسية - وأهم نقطة فى هذا البحث هى : كيف تتحول المحسوسات الى احساسات ؟. حل معمر هذه النقطة بقوله « ان ادراك المحسوسات هو ليس باختيار (الحس) ولكنه فعل طباع (للحس) »(٢٥) اعنى ان الحس مهيأ بطبيعته لينفعل باعراض الاجسام فكأن الاحساس يتولد طبيعة فى الانسان من جراء تأثير المحسوسات على حواسه اذ ان من طبيعة الحواس تحويل التأثير عليها الى احساس - لذلك يقول معمر : « ان المتولدات وما يحل فى الاجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة

---

(٢٣) البغدادى : الفرق ص ١٢٥ . الاشعرى مقالات ص ٣٨٤ و ٣٨٥ .

(٢٤) انظر الجزء الاول . الباب الثانى . الفصل الثالث .

(٢٥) الاشعرى : مقالات : ص ٣٨٢ .

ويبوسة فهو فعل للجسم الذى حل فيه بطبعه »[٢٦] - ان هذا الحل بعيد جدا من الحل الذى اتى به النظام الذى يرد اعراض الاجسام الى انبعاثات مادية لطيفة - وما جعل معمرا يلجأ الى فكرة التولد فى حل هذه المسألة هو تجنبه القول القائل بان الله هو الذى يسبب الاحساس فينا[٢٧] لذلك هو يقول : « ان الله لا يفعل عرضاً ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على موت ولا على سمع ولا على بصر وان السمع فعل السميع وكذلك البصر فعل البصير • وكذلك الحس فعل الحساس » لذلك كان الاحساس فعلا متولدا من تأثير المحسوس على الحس - والتولد فعل طبيعى للجسم[٢٨] • ويردد بشر بن المعتمر قول معمر فى تولد الادراكات الحسية بقوله : « يصح من الانسان ان يفعل الادراكات على سبيل التولد اذا فعل اسبابها »[٢٩] والتولد معناه حدوث معلول يصبح هو بدوره علة لمعلول آخر فمثلا حركة فتح الباب بواسطة مفتاح هى عبارة عن حركة لليد تدير المفتاح اولا - وهـذه

---

(٢٦) نفس المصدر ص ٤٠٥ •

(٢٧) يظهر ان النظام لجأ الى هذا القول لما استصعب عليه تفسير ادراك المحسوسات تفسيرا ماديا صرفا (انظر الاشعرى : مقالات ص ٣٨٢) •

(٢٨) ويفسر معمر الفعل الطبيعى للجسم بقوله : « لا يخلو ان يكون الجسم من شأنه ان يتلون أم لا - مثلا - فان كان من شأنه ان يتلون فيجب ان يكون اللون لطبع الجسم فهو فعله ولا يجوز ان يكون لطبعه ما يكون تبعا لغيره كما لا يجوز ان يكون كسب الشىء خلقا لغيره - وان لم يكن طبع الجسم ان يتلون جاز ان يلونه الله فلا يتلون (الاشعرى : مقالات ص ٤٠٦) •

(٢٩) البغدادى : الفرق • ص ١٤٣ - راجع الجزء الاول • الباب الثانى • الفصل ٥ فقرة ٥ •

الحركة ارادية - ثم حركة المفتاح تحرك القفل . وحركة القفل لا تصدر مباشرة من حركة اليد بل من حركة المفتاح فهى متولدة عن حركة المفتاح - وهكذا يفسر المعتزلة الاحساس - اعنى المعرفة الحسية - فأنهم يميزون فيها مرحلتين : الاولى وهى تأثير الجسم بواسطة اعراضه على الحس تأثيرا طبيعيا . والثانية وهى تولد الاحساس عن هذا التأثير . وهذا معنى قولهم ان الاحساس فعل متولد عن فعل آخر الا وهو التأثير الحسى .

ونحن نفهم حل المعتزلة هذا بواسطة التولد لانهم لايعتبرون الاعراض اجساما لطيفة تنبعث من الاشياء وتمر داخل الحس . اعنى انهم لم يأخذوا برأى ديموقريطس وابيوقورس الحسى ، بل برأى من قاوم المذهب الحسى لاسيما برأى ارسطو .

أثر ارسطو :

لما لجأ معمر وبشر بن المعتمر الى فكرة التولد لحل مشكلة المعرفة الحسية كانا متأثرين بدون شك برأى ارسطو فى هذه النقطة . فردهم للمذهب الحسى وعدم قولهم بان الاعراض اجسام لطيفة جاء من جراء نظرية ارسطو فى المادة والصورة . والمحسوسات تؤثر على الحس بصورها ولا بمادتها - هذا من جهة ومن جهة اخرى قال ارسطو ينبغى ان لا يكون العضو الحاس بالفعل لا هذا الاحساس ولا ذاك بل ان يكون كليهما بالقوة فأعتبر الحس قوة غير معينة والحس يتمثل بالمحسوس - وهنا قالت المعتزلة بتولد الاحساس من التأثير على الحس - أى يستحيل الى صورة المحسوس استحالة طبيعية فى العضو - لذلك قالت المعتزلة ان التولد فعل طبيعى للعضو الحاس - ومعنوية فى القوة

الحاسة • والاستحالة المعنوية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه(٣٠) - وهناك تمييز آخر لارسطو بين العقل المنفعل والعقل الفعال ، العقل الفعال يجرد الصور المعقولة ويتيح للعقل المنفعل ان يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه - وعملية تجريد الصور عملية طبيعية يقوم بها العقل الفعال - حسب ارسطو - لذلك اعتبر المعتزلة التولد عملا طبيعيا يقوم به الحس فى تحويل المحسوس الى احساس •

ج - رأى ابى الهذيل : ادراك المحسوسات يكون نتيجة لتدخل آلهى :

ان ابا الهذيل مع تمييزه بين العرض والجوهر وعدم قوله بأن الاعراض أجسام لطيفة ، لم يفسر الادراك الحسى تفسيرا سيكولوجيا بحتا ، مثل ما فعل من بعده معمر وبشر بن المعتمر ، متأثرين برأى ارسطو - يظهر ان ابا الهذيل وقف امام صعوبة تفسير ادراكنا للمحسوسات أو بمعنى آخر : كيف نعلل تحويل ما هو مادى الى ادراك ذهنى ؟ لذلك لجأ الى حل يعتبر الاول من نوعه فى الفكر الاسلامى اذ قال بتدخل الهى فى عملية ادراكنا للمحسوسات • ويذكر لنا الاشعرى رأى ابى الهذيل فى هذه المسألة قائلا : « كان ابو الهذيل يقول ان اللذة واللون والطعوم والارايح والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة والادراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله فذلك اجمع عنده فعل الله »(٣١) فكأن ابا الهذيل شعر بالهوة العظيمة الفاصلة بين الذهن والجسم ولذلك لجأ الى القول بان الله هو المسبب لادراكاتنا

(٣٠) كتاب النفس لارسطو م٢ ف٥ وم ٣ ف٨ •
(٣١) الاشعرى • مقالات ص ٤٠٢ •

ولاحساساتنا . وكم هذا الرأى قريب من الرأى الذى سيديه ديكارت بعد ما فصل بين النفس والجسم وقال ان الاتصال بينهما لا يكون الا بواسطة الله ؟

وبعد هذا العرض لمختلف آراء المعتزلة فى تفسير المعرفة الحسية ندرك الصلة الوثيقة بين رأيهم فى الاجسام ومسألة المعرفة . ولما كانت آرائهم فى الاجسام تنحصر فى رأيين كبيرين : رأى النظام من جهة القائل بان جميع الاعراض . ما عدا الحركة - اجسام لطيفة متأثرا بمذهب ديموقريطس وابيقورس ، ومن جهة أخرى رأى باقى المعتزلة القائلين بان الاعراض ليست بأجسام ، متأثرين بمذهب أرسطو ، لذلك نجد حلين كبيرين لمسألة المعرفة الحسية : حل النظام الحسى وحل باقى المعتزلة الذى جاء على وجهين : وجه قال به ابو الهذيل الذى شعر بالفرق الطبيعى الموجود بين الذهن والجسم ولجأ الى الله فى تفسير هذه المعرفة ؛ ووجه قال به باقى المعتزلة عندمادخلوا فكرة التولد وفسروا بمقتضاها عملية المعرفة مرددين رأى ارسطو فيها . وفكرة التولد هذه فكرة خاصة بالمعتزلة وهم اول من تكلم فيها فى الاسلام ، وكذلك فكرة ابى الهذيل القائلة بتدخل الله فى تحويل المحسوس الى احساس هى فكرة جديدة ايضا فى الاسلام وسيلجأ اليها فيما بعد من يقول بالاشراق من فلاسفة الاسلام . نحن نجد مثل هذه الفكرة عند القديس اوغسطين(٣٢) ، كما واننا سنجدها فيما بعد عند مالبرانش ، ولكن هل اطلع ابو الهذيل على هذا الرأى عند القديس اوغسطين ؟ هذا ما

---

(٣٢) انظر كتاب الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم ص ٣٥ و ٣٦ .

نشك فيه كثيرا .

٤ - وجه الشبه بين نظرية النظام ونظرية باقى المعتزلة :

بالرغم ما بيناه من اختلاف بين تفسير النظام للمعرفة الحسية تفسيرا ماديا يذكر بمذهب ديموقريطس وابيوقورس ، وبين تفسير من قال بالتولد أو بفعل الهى ، نجد كلاما للنظام حفظه الاشعرى يبين ان النظام لم يكن على رأى واحد فى هذه المسألة وانه ادرك مثل ما ادرك من قبله استاذه ابو الهذيل الصعوبة الكبيرة فى تعليل قلب التأثير المادى على الحس الى ادراك حسى اعنى الى تصور والتصور يختلف اختلافا جوهريا عن تأثير جسم مادى على الحس . لذلك نجد فى هذا الكلام الذى يذكره الاشعرى عن النظام فى موضوع التولد رجوعا الى فكرة ابى الهذيل القائلة بفعل الله - الغير مباشر - فى مسألة المعرفة الحسية فيشبه النظام هذه المعرفة « بحجر يتحرك عندما يدفعه دافع وينحدر عند رمية الرامى به ويصعد عند زجة الزاج به صعدا ؛ وكذلك الادراك من فعل الله بايجاب الخلقة ، ومعنى ذلك ان الله طبع الحجر طبعاً اذا دفعه دافع ان يذهب وكذلك سائر الاشياء المتولدة »(٣٣) فيكون الله طبع الحواس طبعا اذ تأثرت بجسم ما ان تحول هذا التأثير الى ادراك حسى . فلم يعتبر النظام الادراك فعلا مباشرا لله ، كما قال أبو الهذيل ، بل غير مباشرا له اذ ان الله - على رأى النظام - طبع الحس والذهن على ان يتأثر الحس بالاجسام وعلى ان يحول الذهن هذا التأثير الى ادراك وهذا الكلام فى جوهره قريب من قول معمر فى التولد ويدل على أثر ارسطو ايضا ، ولكن الرأى الجديد عند ابى الهذيل والنظام هو

(٣٣) الاشعرى : مقالات . ص ٤٠٣ .

قولهما بفعل الله المباشر أو الغير مباشر ومن المعلوم ان ارسطو يلجا الى مثل هذه الفكرة لتفسير المعرفة الحسية بل اعتبرها عملا طبيعيا للحواس وللعقل وغاية ما فى الامر فسر ابو الهذيل والنظام هذا الامر الطبيعى الموجود فى الحس بأنه صادر من الله .

فتفسير النظام لمسألةالمعرفة الحسية ، يدل على انه متأثر بعدة نظريات : تأثر بمذهب ديموقريطس وابيقورس المادى ، كما وانه تأثر بمذهب ارسطو وبقول ابى الهذيل بفعل الله فى هذه المعرفة ؛ وهذا القول كما ذكرنا ، غريبا عن الفلسفة اليونانية .

ثم ان تفسير النظام هذا يشبه قول معمر وبشر بن المعتمر « بالتولد » اذ ان النظام يعترف بوجود « قابلية » وضعها الله فى الذهن تحول بمقتضاها التأثيرات الحسية الى ادراكات . ومعنى التولد لا يختلف فى جوهره عن قول النظام هذا لان التولد هو ظهور معلول عن علة تختلف عنه نوعا .

فكأن مشكلة المعرفة الحسية لفتت نظر المعتزلة وجعلتهم يقفون عندها ويعيرونها اهمية كافية وحاولوا ان يحلوها حلا عقليا بقدر الامكان دون ان ينتهوا نهائيا الى المذهب المادى الصرف ولا الى المذهب الميتافيزيقى الصرف ولا الهى الصرف بل انهم وفقوا بين هذه المذاهب الثلاثة . وكانت محاولة جديدة من نوعها اذ انها ادخلت فى الفلسفة معنى جديدا الا وهو معنى « التولد » .

ويلاحظ ان تفسير المعتزلة هذا للمعرفة الحسية احتفظ به المتأخرون منهم مثل الكعبى فهو يقول : « الذى يجده الانسان من نفسه ادراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله ولا يحس بصره المبصر

بل يحس المبصر ويسمع السامع لا الآذان ، وذلك هو العلم حقيقة ، ولكن لما لم يحصل له ذلك العلم الا بوسايط بصره سمى البصر حاسة والا فالمدرك هو العالم وادراكه ليس زائدا على علمه »(٣٤) فالحواس لا تدرك - هى تتأثر فقط - وهذا التأثير يصبح مدركا بالعقل ، اعنى ان التأثير المادى تولد عنه ادراكا ؛ وهذا هو الحل الذى صادفناه عند قدماء المعتزلة من ابى الهذيل لغاية معمر .

٦ - الحاسة السادسة

نظرت المعتزلة الى مسألة الحاسة السادسة على وجهين . الوجه الاول : هل يمكن الله ان يخلق حاسة سادسة يدرك بها الانسان الله يوم المعاد ؟ انكر جميع المعتزلة ذلك(٣٥) . اما الوجه الثانى فهو الذى تطرق اليه الجاحظ : فكان يجيب عن قول من قال هل يقدر الله ان يخلق حاسة سادسة لا نعقل كيفيتها لمحسوس سادس لا نعلم كيفيته ؟ بانه وان كان لا نعلم كيفية ذلك المحسوس فقد علم انه لا يخلو من ان يدرك بالمجاورة أو بالمداخلة أو بالاتصال ، ولابد لتلك الحاسة من ان تكون من جنس الحواس الخمسة كما ان حاسة البصر من جنس حاسة السمع(٣٦) . تقتصر وظيفة هذا الحس السادس على التأثر بالاشياء الخارجية كما هو الحال بباقى الحواس ، ورد الجاحظ هذا لا يوصد الطريق للبحث عن حواس أخرى خلاف الحواس

---

(٣٤) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٤٣ .

(٣٥) الاشعرى : مقالات ص ٣٤٠ . **ملحوظة** : راجع الجزء الاول ، الباب الاول ، الفصل السابع الخاص برؤية الله .

(٣٦) نفس المصدر ص ٣٤٠

الخمسة ؛ وفعلا أثبت علماء النفس المحدثين وجود احساس بالحركة واحساس عضلى واحساس للتوجيه والتوازن واحساس بالتحرك فى العالم الخارجى واحساس خاص بالحرارة(٣٧) ، ويلاحظ ان النظام كان قد تكلم بوجود حاسة سادسة نشعر بواسطتها باللذات الجنسية ، وذكر أيضا حاسة سابعة ، قال بانها القلب(٣٨) . فلا النظام ولا الجاحظ يعارضان فى وجود حواس لم نستدل عليها بعد فينا وتكون متميزة عن الحواس الخمسة المعروفة ، ولكنهما لا يقولان ان هذه الحواس التى يمكن اكتشافها تتعارض والحواس المعروفة ؛ بل هى تتممها ، وتنحصر وظيفتها - مثل الحواس الاخرى - فى التأثر بالمحسوسات الخارجية أو الداخلية وفى ان توصل هذه التأثيرات الى المركز العصبى ، حيث تنقلب ادراكات حسية . وعلى ذلك لا يعترف المعتزلة بوجود حس خاص او بامكان خلق حس خاص فينا ندرك بواسطته اللاماديات اعنى الارواح مثل الله ؛ فانهم جميعهم يستحيلون ذلك ، لان الحس من طبيعته ان يتأثر بشىء مادى محسوس ، والتحدث عن حس يدرك اللامادى هو حديث فيه تناقض . كيف يمكنا ان ندرك اللامادى بواسطة المادى ؟ استحال المعتزلة جميعهم ذلك ؛ ونحن نعلم انهم استحالوا رؤية الله فى دار القرار(٣٩) .

---

(٣٧) الدكتور يوسف مراد : مبادىء علم النفس العام ص ٥٥ وما بعدها .

(٣٨) هورتن - Probleme S.206 (ذاكرا ابن المرتضى : المنية والامل الفصل الخاص بالنظام) .

(٣٩) راجع الجزء الاول . الباب الاول . الفصل السابع .

٧ ـ غلط الحس أو خداع الحواس

غالبا ما يعجز الحس عن تمييز المحسوسات المتشابهة المتعاقبة الواحدة عن الاخرى؛ وهكذا نعتقد انها مستمرة متصلة متشابهة . وهذا لايعني ان الحس نفسه هو الذي يخطأ ، لان من وظيفة الحس تسجيل التأثيرات التي تؤثر عليه ؛ فقط الحس يجعلنا نعتقد ان هناك اتصالا واستمرارا في بعض الاشياء ؛ بينما يوجد في الحقيقة تعاقب فيها . فمثلا نحن نعتقد ان ماء الفوارة يكون شريطا متصلا ، بينما في الحقيقة لا توجد سوى نقط ماء متعاقبة تندفع من الفوارة بسرعة كبيرة ومتساوية . وكذلك الحال عندما نلف بسرعة كبيرة جسما مشتعلا ، ونعتقد اننا نرى شريطا مقفلا من النار بينما لا توجد في الحقيقة سوى نقط مشتعلة ومتعاقبة بسرعة كبيرة منتظمة . وحاول النظام ان يطبق خداع الحواس هذا في وجود الاجسام ، فقال : ان الاجسام ايضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه »(٤٠) ويقول ان غلط الحس هنا هو غلط في الكل أي في جميع احكام الجزئيات وهكذا الامر في حكمنا على ماء الفوارة وشريط النار .

ولكن هل يغلط فعلا الحس ؟ يقول النظام ان « الرائي يتخيل ان هناك أمرا واحدا مستمرا(٤٠) مع ان في الواقع يوجد تعاقب . نعم ان سرعة تحرك الجسم المشتعل أو سرعة توالي قطرات الماء من

---

(٤٠) جلبي : شرح المواقف ص ٨٩ . **ملحوظة** : انظر الجزء الاول الباب الثاني الفصل الاول ص ١٣٩ والفصل الثالث ص ١٧٢ ، تجد فكرة الخلق المتجدد عند ديكارت وهو قال بها لانه لم يعتبر آنات الزمان مرتبطة ارتباطا ضروريا فقال ان الحفظ خلق متجدد . (انظر كتاب تاريخ الفلسفة الحديثة للاستاذ يوسف كرم ص ١٣٠) .

الفوارة يسبب تأثيرات متعاقبة على الحس لا يفصل بينها زمان كاف حتى يغيب التأثير ويبدأ التأثير الاخر ؛ وسرعة تعاقب الحركات هذه تجعلنا نعتقد ان هناك حركة فعلا على الشاشة البيضاء فى الخيالة ، ولكن النظام يرى سبب الغلط فى المخيلة ولا فى الحس اذ ان الحس يستحيل عليه الغلط . ويصدق ذلك فى حالة صحة الحس وفى حالة مرضه ؛ فمثلا نفس الطعام يبدو لنا لذيذا فى حالة الصحة ، ويبد لنا مرا فى حالة المرض . والمرض خلل فى الجسم فلا يمكن والجسم فى حالة خلل ان يتأثر مثل ما كان يتأثر وهو فى حالة الصحة . فالحس يعبر عن التأثر الذى يتأثر به حسب حالته ، ويلاحظ النظام ضرورة وجوب تصحيح خطأ الحس بواسطة الخيال أو الحكم . وعلم النفس ، حديثا ، لا يتعارض ونظرية النظام هذه فى غلط الحس ، وقديما سبق ولفت ارسطو النظر الى خداع الحواس[٤١] واتخذ الشكاك من غلط الحس حجة فى الشك بمعارفنا ، ولكن النظام يتابع ارسطو فى هذه المسألة ولم يقع فى الشك مثل ما فعل بيرون واتباعه .

* * * *

يتضح لنا مما تقدم ان المعتزلة تعترف بأهمية الحواس فى تكوين المعرفة الحسية اعنى فى معرفتنا للعالم الخارجى ، والحواس فى نظرهم ترجم عن المحسوسات بواسطة التأثير عليها وكل حس يتأثر بنوع خاص من المؤثرات ، وسواء قالوا بأن الحواس تتأثر مباشرة باجسام

---

(٤١) انظر كتاب النفس لارسطو م ٣ ، وراجع كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية (الطبعة الثانية) للاستاذ يوسف كرم ص ١٦٠

لطيفة تنبعث من الاشياء - على رأى النظام - أو بان الحواس تتأثر باعراض الاشياء - على رأى باقى المعتزلة - فهناك مشكلة عويصة وهى كيف ينقلب التأثير الحسى الى ادراك حسى ؟ بينا ان آراء المعتزلة فى هذه المسألة كانت تبدو متباينة بالرغم من بعض الشبه الموجود بينها فمنهم من قال بفعل الهى - مثل ابو الهذيل - ومنهم من قال بفكرة التولد ، مثل معمر وبشر بن المعتمر ، ومنهم من قال بان العقل فى امكانه تحويل المحسوس الى معقول - مثل النظام - وهذه الآراء الثلاثة تدل على ان المعتزلة كانت تميز تماما بين ما هو مادى وما هو عقلى ، وبعد عرض آرائهم فى تحويل المحسوس الى معقول نبحث فى آرائهم الخاصة بالمعرفة العقلية الصرفة اعنى المعرفة النظرية .

الفصل الثاني

المعرفة العقلية او النظرية

بجانب المعرفة الحسية تقول المعتزلة بمعرفة عقلية صرفة وتعتبر العقل قوة فى امكانها ان تدرك الحقائق الفائقة على الحس كما انها تدرك الحقائق الاخلاقية الاساسية . ونبحث هنا رأى المعتزلة فى طبيعة العقل ونوع المعرفة التى يدركها .

١ ـ تعريف العقل :

عرف ابو الهذيل العقل بأنه « القوة على اكتساب العلم »(١) وبانه ايضا « القوة التى يفرق الانسان بها بين نفسه وبين باقى الاشياء »(١) وانا نميز الاشياء الواحد عن الاخر بواسطة العقل ، والعقل الحسى انما نسميه عقلا بمعنى أنه معقول »(١) . نلاحظ أولا ان الجزء الاخير من التعريف يحاول فيه ابو الهذيل ان يميز العقل عن المحسوسات نفسها ؟ وهو يعترف للعقل بقوة تحويل المحسوس الى معقول . وسبق وعرضنا هذه النقطة فى الفصل الاول ـ ولكن ابا الهذيل لا يحصر وظيفة العقل فى تعقل المحسوسات بل قال انها اكتساب العلم . ونحن

---

(١) الاشعرى : مقالات ـ ص ٤٨٠

تعلم ان العلم لا يقوم على الجزئيات بل على الكليات . فيكون معنى العقل عند ابى الهذيل قوة تعميم الجزئيات والوصول الى المعانى الكلية حتى يتكون العلم ، ثم هناك وظيفة اخرى للعقل يذكرها ابو الهذيل وهى ادراك العلاقات بين الاشياء ؛ ونحن نعلم ان العلاقات هى معانى مجردة ، فيتضح من هذا التعريف ان العقل قوة مستقلة عن الحس فى امكانها ادراك الكل المجرد ، والتعريف الذى يأتى به الجبائى لا يختلف فى جوهره عن تعريف ابى الهذيل . فيقول الجبائى : « العقل هو العلم »[٢] ونحن نعلم ان العلم فى رأى المعتزلة هو ادراك الكلى وليس فقط ادراك المحسوسات ، ولكن الجبائى لا يحصر تعريفه للعقل فى وظيفة العلم بل هو يذكر وظيفة خلقية يقوم بها العقل ويكتسب بمقتضاها قيمة معنوية . فيقول : « انما العقل سمى عقلا لان الانسان يمنع نفسه به عما لايمنع المجنون نفسه عنه ؛ وان ذلك مأخوذ من عقال البعير وانما سمى عقاله عقالا لانه يمنع به » . ففى نظر الجبائى قيمة العقل تكون فى أرشاد الانسان فى عمله وفى ردعه عما لا يتفق وطبيعته البشرية . والجبائى يعارض العقل بالجنون ولم يعارضه بالغريزة لان الجنون اندفاع خال من كل مراقبة ؛ بينما الغريزة ـ ولو انها عمياء ـ تعمل حسب نظام معين ، فالجبائى يؤكد على وظيفة العقل الخلقية ولا يكتفى بالقول بانها قوة لاكتساب العلوم .

فى تعريفى ابى الهذيل والجبائى نجد تعريفا كاملا للعقل اعنى انه قوة ندرك بواسطتها العلم ـ أو بمعنى آخر المعانى الكلية والعلاقات ـ كما وانه قوة مرشدة للانسان فى أعماله . فيكون للعقل وظيفة نظرية

---

(٢) نفس المصدر

بحتة ووظيفة عملية ؛ وهذا ما يذكرنا بتقسيم ايمانوئيل كنط ، ثم ان تعاريف باقى المعتزلة ، لا تخرج فى جملتها عن هذين التعريفين ؛ فيقول البغداديون مثلا ان العقل هو « القوة التى فى الانسان تمكنه من اكتساب العلوم »[٣] . وتعرف المعتزلة كلها العقل (النظرى) « بانه الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن »[٤] ، يتضح من كل ذلك ان المعتزلة متفقة فى قولها بوجود قوة خاصة فى الانسان لتكوين العلم وتوجيه العمل .

٢ ـ وظيفة العقل : تحصيل المعارف :

تعتبر المعتزلة المعرفة الحسية المرحلة الاولى للعلم ؛ وتليها المعرفة العقلية ؛ والعلم الحاصل من هذه المعرفة الاخيرة يحدث بالتوليد[٥] اعنى انه يحدث مباشرة بعد النظر . ولكن كيف يعمل العقل النظرى حتى ينتج هذا العلم ؟ وبمقتضى أى مبادىء يعمل هذا العقل ؟ هل توجد فيه مبادىء غريزية وبعض الافكار الكامنة والغير مكتسبة من التجربة ؟ قلنا ان المعتزلة لا يحصرون العلم فى الادراكات الحسية فقط بل يتكلمون عن معرفة اسمى من المعرفة الحسية . فسنحاول ان نوضع هنا موقف المعتزلة من هذه المسألة وسنتبع طريقة الحذف ، ذاكرين النظريات التى ردتها المعتزلة حتى يمكنا ان نستخلص فكرتهم فى نهاية الامر .

اولا : العلم ليس تذكرا : ردا على افلاطون

تقول المعتزلة ان النظر « فعل للعبد واقع بمباشرته أى بلا

---

(٣) نفس المصدر ص ٤٨١

(٤) جلبى : شرح المواقف ص ١٥١

(٥) جلبى : شرح المواقف ص ١٥١ . والشهرستانى : الملل والنحل ج١ ص ٧٧

توسط فعل آخر »(٦) وتبنى المعتزلة على ذلك قولها بان المعرفة لا يمكن ان تكون تذكرا لان التذكر لا يحدث من نفسه بل بواسطة علة فارقة ، فلو كانت المعرفة النظرية مجرد تذكر لحصلت فينا بطريق الضرورة وبلا اختيار منا اعنى تكون من افعاله تعالى(٧) والمعرفة النظرية الحادثة بطريق التذكر تصبح معرفة ضرورية ولزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية • ولما يرتفع التكليف تنهار كل الحياة الخلقية ولم يعد مجال للتكلم فى المسئولية ولا فى الجزاء ولا فى العقاب• ولكن المعتزلة تنادى بالعدل ، وتعتبر مسألة المعرفة أساسا يعتمد عليه أصلهم الثانى ؛ اعنى ، العدل ، لقد قال افلاطون ان النفس لما تحل فى الجسم تنسى المعرفة الحقيقية التى كانت حائزة عليها فى عالم المثل ولم يقل انها تفقد تماما هذه المعرفة ، بل هى تبقى كامنة فى النفس وتظهر تدريجيا بواسطة التأثيرات الخارجية على الحواس • ولكن المعتزلة تعتبر كمون المعرفة ، أو وجودها فى حالة القوة فى النفس ، نوعا من الاضطرار يقف عائقا امام حرية الانسان فى المعرفة • واذا لم يكن الانسان حرا تماما فى ادراك المعانى الخلقية وفى العمل بمقتضاها أو فى عدم الخضوع اليها ، فكيف يمكنا ان نعتبره مسئولا عن أعماله ؟ فهم يرون فى نظرية افلاطون القائلة بان العلم هو تذكر حدا من حرية الانسان فى تكوين معرفته ؛ لاسيما المعرفة الخلقية ؛ لذلك اعتبروا العلم متولدا (مباشرة) من النظر دون تدخل اى فاعل أو أى علة خارجة

---

(٦) جلبى : شرح المواقف ص ١٥٣ • والجرجانى : شرح المواقف ص ٥٤

(٧) انظر جلبى : شرح المواقف ص ١٥٣ والجرجانى اشرح المواقف ص ٥٤

عن النظر - اعنى عن العقل - ويلاحظ ان هذا العلم الذى يتكلم عنه المعتزلة هو ليست المعلومات العلمية المكتسبة بواسطة التجربة الحسية وبمساعدة العقل ؛ بل هم يعنون بهذا العلم المتولد من النظر ، الحقائق الاولى أو المبادىء الاولية المرشدة للانسان فى عمله .

ثانيا - العلم ليس غريزيا بل يتكون تدريجيا :

لا تقول المعتزلة بان معرفة الحقائق الاولى والمبادىء الاخلاقية غريزية فينا بل يقولون ان هذه المعرفة تتولد من النظر ، فبقى عليهم ان يحددوا لنا الحال أو الطور الذى يبدأ فيه النظر . ولما كان حسب رأيهم لكل طور من أطوار العقل ، نوع خاص من المعرفة ؛ نجدهم يقسمون المعارف مجموعات تناسب كل واحدة وحال من حالات العقل ، اعنى وطور من أطواره ؛ وهذا ما قام به ابو الهذيل على النحو الاتى : وقال « المعارف ضربان احدهما باضطرار وهو معرفة الله ومعرفة الدليل الداعى الى معرفته ، وما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب »[٨] والضرب الثانى من المعرفة ليس ضروريا بل هو اختيارياً ، بمعنى ان الناس يمكنهم ان لا يتفقوا عليه ؛ وعدم الاتفاق لا يضر فى جوهر الحياة العقلية والاخلاقية للانسان ؛ بينما الضرب الاول فهو ضرورى ويجب الاتفاق عليه ؛ اذ ان الحياة العقلية والاخلاقية متوقفة عليه .

ولكن اى الضربين من المعرفة اسبق على الاخر ؟ يجيب ابو الهذيل قائلا : « لا يكون البلوغ الا بكمال العقل ووصف العقل

---

(٨) البغدادى : الفرق ص ١١١

(الكامل) فقال : منه علم الاضطرار ، ومنه القوة على اكتساب العلم »[٩] .
ونحن نعلم ان علم الاضطرار هو علم المبادىء الاخلاقية ، مثل معرفة الله وتمييز الخير من الشر ، فكأن هذه المبادىء ليست غريزية فى العقل بل العقل يدركها عندما يكمل أو ينضج ؛ لانه يكفى للعقل الناضج ان يفكر حتى يدرك هذه الحقائق ويعلمها بالاضطرار . ويشاطر الجبائى قول ابى الهذيل هذا ويقول : « البلوغ هو تكامل العقل والعقل عنده هو العلم . والعلوم عنده منها اضطرار يدركها العقل بمجرد النظر »[١٠] ويقول الجاحظ من جهته : « انه لا يجوز ان يبلغ احد فلا يعرف الله »[١١] واجمعت المعتزلة على ان « معرفة الله واجبة عقلا »[١٢] ويتمسكون فى اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات »[١٣] .

المساعدة التى يحصل عليها العقل : اجمعت المعتزلة على ان العقل فى امكانه ان يصل الى معرفة الحقائق الاساسية لا سيما المبادىء الخلقية ؛ ولكن فى حالة عجز العقل عن ادراك هذه المعرفة ، فهناك عون يأتى الى العقل بواسطة « ملك أو رسول أو ما اشبه ذلك »[١٤] على حد قول الجبائى . ومتى وصلت هذه المساعدة الى العقل ، حينئذ يلزمه التكليف ويجب عليه النظر . ويظهر ان معتزلة بغداد كانوا يعيرون

---

(٩) الاشعرى : مقالات ص ٤٨٠ (١٠) نفس المصدر
(١١) البغدادى : الفرق ص ١٦٠
(١٢) جلبى : شرح المواقف ص ٧٧ . الجرجانى : شرح المواقف ص ٦١
(١٣) الجرجانى : شرح المواقف ص ٦١
(١٤) الاشعرى : مقالات ص ٤٨٠

هذه المساعدة أهمية كبرى ؟ ويقولون انها تلعب دورا مهما فى معرفة المبادىء الرئيسية التى يسترشد بها الانسان ؟ فيقولون : « لا يكون الانسان بالغا كاملا داخلا فى حد التكليف الا مع الخاطر والتنبيه وانه لابد فى العلوم التى فى الانسان والقوة التى فيه على اكتساب العلوم من خاطر وتنبيه وان لم يكن مضطرا الى العلم بحسن النظر »(١٥) والمعروف ان التنبيه يكون بواسطة ملك أو رسول . هل نستنتج من هذين القولين – قول الجبائى وقول البغداديين – الذين يذكرهما الأشعرى ، ان العقل – فى رأى المعتزلة – لا يمكنه ان يدرك وحده المعرفة الاساسية اعنى وجود الله والقانون الخلقى ؟ ام هل المعنى هنا التكليف الخاص بالحقائق الموصى لنا بها فقط ؟ ، نحن نعلم ان المعتزلة مجمعة على القول بان العقل يمكنه وحده ان يدرك ان للعالم صانعا وان يميز بين الخير والشر(١٦) وابو هلال العسكرى يقول فى هذا الصدد « ان قدماء المعتزلة اظهروا منذ البداية ميلا الى الاعتماد على العقل ويعترفون له بسلطان بجانب الايات المنزلة »(١٧) ، فعلى ذلك يمكنا ان نقول ان ما يذكره الاشعرى عن الجبائى والبغداديين هو خاص فقط بالحقائق الموصى لنا بها ، مثلا ان الله أرسل رسولا ، وكذلك الحقائق التأريخية ، ولكن فيما يتعلق بالاصول الخلقية ، فان العقل يستطيع وحده

---

(١٥) المصدر نفسه ص ٤٨١

(١٦) راجع الشهرستانى : الملل ج١ ص ٥١ . البغدادى الفرق ص ٩٣ . الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ٣٨ . دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٥٦ وما بعدها الخ .

(١٧) ابو هلال العسكرى : كتاب الاوائل (مخطوط . باريس رقم ٥٩٨٦ ص ١٩٥)

ان يدركها ، وهذا ما يتفق ومذهب المعتزلة القائل بسلطان العقل ، وهذا اصل من اصول الاعتزال يدور حوله الكلام فى العدل .

٣ - مراحل المعرفة العقلية :

لما ردت المعتزلة القول بوجود معانى غريزية فينا وقالت ان المعرفة تكون تدريجيا بواسطة النظر وتبلغ هكذا الحقائق الاولى والاصول الاخلاقية، بقى عليهم ان يحددوا هذه المراحل المختلفة ، وان يعينوا المرحلة التى يصبح فيها الانسان قادرا على معرفة الله والشريعة . كان ابو الهذيل أول من حاول تحديد هذه المراحل ؛ فقال ما مؤداه : فى الحالة الاولى يعرف الطفل نفسه ومعرفته تكون حسية ؛ يلاحظ ان له جسما ونفسا وانه يشعر بواسطة جسمه بالاحساسات ، ولا يذكر ابو الهذيل شيئا عن الالتزام الخلقى وعن المسئولية فى هذه المرحلة الاولى ، اذ ان العقل لم يكتمل بعد ، والمسئولية لاتكون بدون نظر ومعرفة ؛ ثم فى الحالة الثانية التى تأتى مباشرة بعد الاولى « لا يلزم الطفل ان يأتى بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل ولكن عليه ان يأتى مع معرفته بتوحيد الله وعدله بمعرفة جميع ما كلفه الله بفعله ، حتى ان لم يأت بذلك كله فى الحالة الثانية من معرفته بنفسه ومات فى الحالة الثالثة ، مات كافرا وعدوا الله مستحقا للخلود فى النار »(١٨) وفى هذه الحال الثانية على الطفل - وقد بلغ - « ان يعرف ما لا يعرف الا بالسمع من جهة الاخبار »(١٨) ، اما الحال الثالثة فهى خاصة بالمعرفة الواضحة للتوحيد والعدل ؛ ويدرك هذه المرحلة من المعرفة المتأملون ، فهكذا - حسب أبى الهذيل - تبدأ المسئولية مع النظر اعنى فى المرحلة الثانية للانسان اذ

---

(١٨) البغدادى : الفرق ص ١١١ .

(١٨) نفس المصدر .

يكون عقله قد اكتمل . وقال بشر بن المعتمر أيضا بمراحل مختلفة تتطور فيها المعرفة عند الانسان وتكتمل ؛ ولكنه قال ان « الانسان لا يأتى بالمعارف العقلية (معرفة الله والشريعة) الا فى الحال الثالثة مع معرفته بنفسه ؛ لان الحال الثانية حال نظر وفكر »(١٨) اعنى انها حال ممهدة للثالثة التى هى حال المعرفة العقلية ، لذلك يقول بشر : اذا لم يأت الطفل بهذه المعرفة فى الحال الثالثة ومات فى الحال الرابعة كان عدوا لله مستحقا للخلود فى النار .

وقال النظام من جهته « ان المفكر اذا كان عاقلا متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة البارى بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع »(١٩) ولا يكون الانسان متمكنا من النظر الا اذا نضج عقله . وحالة النضوج هذه أطلق عليها ابو الهذيل اسم الحال الثانية عند الطفل ، وسماها بشر بن المعتمر الحال الثالثة . وهنا نلاحظ كم الفكرة واحدة فى جوهرها عند المعتزلة ، وهذه الفكرة هى ان على العقل الناضج ان يدرك حتما المعارف العقلية اعنى معرفة الله والشريعة ، وهذا هو ايضا ما يذكره الجاحظ عندما يقول : « لا يجوز ان يبلغ احد فلا يعرف الله »(٢٠) فالبالغ فى رأى الجاحظ هو من بلغ الحال الثانية التى يتكلم عنها ابو الهذيل . واخيرا يقول الجبائى : « البلوغ هو تكامل العقل »(٢١) والعقل عنده هو العلم . والعقل فى نظر الجبائى قوة خاصة بالانسان يدرك بواسطتها الحقائق الاولية . وهذه القوة لا تقوم بوظيفتها الا اذا بلغت حدا معينا من الكمال والنضوج وهذا لا يكون الا فى مرحلة معينة

(١٨ ، ٢٠) البغدادى ــ الفرق ص ١٦٠ .
(١٩) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٥
(٢١) الاشعرى : مقالات ص ٤٨٠

من حياة الانسان •

يتضح من كل هذه الاقوال المذكورة عن المعتزلة انهم لا يقولون بمعارف غريزية بل ان المعارف الاساسية المرشدة للانسان هى فى متناول عقله الناضج • فمتى نضج العقل - ونحن نعلم ان نضوجه يكون فى سن تختلف والافراد والمعتزلة لم تحددها بل تكلمت عن مراحل وحالات - اصبح لزاما عليه ان يدرك المعارف العقلية والا كان الانسان محاسبا على جهله بهذه المعارف ، ويتضح لنا ايضا ان المعتزلة كانت مهتمة كل الاهتمام بقيمة العقل المعنوية اذ انهم لا يعتبرونه قوة تدرك بواسطتها العلوم فحسب بل خصوصا قوة مرشدة للانسان فى امكانها ان تدرك الاسس الخلقية قبل أى تنزيل، أو أى وحى؛ وان يعمل بموجب هذه الاسس فهم يحاولون تشييد الاخلاق على العقل ، وسيجدد هذه المحاول ايمانويل كنط فيما بعد -

٤ - العقل طريق معرفة الله : الخوف العقلى والوجوب العقلى :

مما سبق نفهم بسهولة النتيجة التى وصل اليها المعتزلة لما قالوا « ان معرفة الله واجبة عقلا »[٢٢] والمعرفة العقلية لا تكون ممكنة الا بأكتمال العقل كما عرضنا سابقا ، ويعرض الجرجانى تمسك المعتزلة بالعقل واعتمادها عليه فى معرفة الله فيقول : « انهم يتمسكون فى اثبات وجوب معرفة الله بالعقل ، لا بالاجماع والايات ، لانها واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف - أى من اختلاف الناس - فى اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته • فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته

(٢٢) الجرجانى : شرح المواقف ص ٦١

فان لم يعرفه ذمه وعاقبه . فيحصل له خوف »(٢٣) فها نحن امام حجة اولى يحتج بها المعتزلة حتى يثبتوا وجوب معرفة الله بالعقل . فكأن العقل يشعر بخوف اذا قصر بالقيام بوظيفته أى اذا تجاهل – عندما يكون قد نضج – معرفة الله والشريعة ، ثم هناك حجة أخرى لوجوب هذه المعرفة وهى « ان العاقل اذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه . فيحصل له من ذلك ايضا خوف وهو – اى الخوف – ضرر للعاقل »(٢٣) ان هاتين الحجتين اللتين يذكرهما الجرجانى تعبران عن فكرة واحدة . وهى فكرة الخوف : خوف عدم معرفة الله وخوف عدم شكره على نعمه . وهذا الخوف المزدوج مضر للعاقل ومؤذى له واذا امكنه ان يزيل هذا الخوف وجب عليه ذلك وجوبا عقليا لان « العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه »(٢٣) أى انه لا يدرك صالحه ، ومن لم يدرك صالحه لم يعد عاقلا .

فالوجوب العقلى يحتم على العاقل تبديد الخوف ، ولايمكن ذلك الا بالاطمئنان العقلى ، وهذا الاطمئنان لا ندركه الا اذا انتهينا بعقلنا الى هذه النتيجة القائلة بوجود خالق للاشياء ومنعم لنا وبوجوب شكر المنعم على نعمه ، ونحن نعلم ان المعتزلة من اصحاب المذهب التفاؤلى(٢٤) وبينا كيف ان العقل الناضج – فى رأيهم – يمكنه ان يدرك المعارف

---

(٢٣) نفس المصدر

(٢٤) انظر الجزء الاول . الباب الاول . الفصل الثالث رقم ٥ ص ٧٤ وما بعدها .

العقلية وأهمها معرفة الله والشريعة ، لذلك لا عذر لمن يهمل هـــذه المعرفة وعقابه حق له .

٥ ـ البداهة والبديهات :

زيادة على هذه المعارف العقلية ـ اعنى معرفة الله والشريعة ـ التى يدركها العقل وحده تقول المعتزلة ان هناك ايضا بعض البديهات يدركها العقل بواسطة الحدس ولا بالاستدلال . ويذكـر الايجى وشراحه بعض هذه البديهات . مثلا « الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح ، قالوا (أى المعتزلة) يحكم بذلك بديهة العقل »(٢٥) وحكم هذه البديهات حكم البديهات الرياضية يقبلها العقل ولا يستطيع ان يبرهن عليها الا اذا لجأ الى برهان الخلف ، وكذلك البديهة الخاصة بحرية الاختيار عند الانسان ومؤداها : « ان العبد موجب بالاستقلال لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها ؛ بيده زمام الاختيار فيها ، وهـذا الحكم بديهى »(٢٥) وجميع المعتزلة متفقون على هاتين البديهتين ، وعليهما تعتمد كل الحياة الخلقية ، ولكن هناك بعض المبادىء الاولية لم يتفق عليها جميع المعتزلة ، فمثلا قال البعض منهم فقط ان الاعراض مستمرة الوجود فى أزمنة متطاولة وان للجوهر صفات فى حال العدم بينمـا قال البعض الاخر ان الجواهر لا تكتسب صفاتها الا عند الخلق(٢٦) ويلاحظ ان المعتزلة متفقون جميعهم على البديهات الخاصة بالحياة الخلقية لاسيما فيما يتعلق بالمسئولية وبحرية الاختيار عند الانسان وبمسألة

---

(٢٥) الايجى : المواقف ص ١٩ وما بعـدها وجلبى : شرح المواقف ص ١١٢ . والجرجانى : شرح المواقف ص ٤٠ وما بعدها .

(٢٦) راجع الجزء الاول . البـاب الثانى . الفصـل الاول والفصل الثالث .

الخير والشر ، اما فيما يتعلق بالمبادىء الاخرى الخاصة بعناصر الاجسام وبأعراضها فاجماع كلمتهم عليها ليس ضروريا اذ ان هـذه المبادىء لا تمس اصول الاعتزال .

٦ - العلم - التقليد - الظن - الاعتقاد

لما قالت المعتزلة ان العلم يكتسب بالنظر فماذا يكون حينئذ مصير التقليد والاخبار المتواترة ؟ انهم عرفوا العلم النظرى بانه « اعتقاد الشيء على ما هو به »(٢٧) وهذا التعريف على رأيهم « غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق (اعنى التقليد) الواقع »(٢٧) فلا يؤخذ بالتقليد الا اذا جاء مطابقا للعلم ، اعنى لما يدركه العقل بالبداهة ؛ وهذه المطابقة تزيد فى قوة المعرفة العقلية وتصبح كدليل آخر على صحتها . واذا خالط الشك بعض معارفنا العقلية نلجأ حينئذ الى التقليد ، ويكون عندنا فى هذه الحال ظن صادق أو بمعنى آخر اعتقاد جازم »(٢٧) ويصبح التعريف الكامل للعلم هكذا : اعتقاد جازم بمـا ادركناه بالضرورة (اعنى بالعقل) أو بالدليل (اعنى بواسطة التقليد المتفق مع العقل) .

ويمكننا ان نستنتج من هذا التعريف النقط الآتية : تعتبر المعتزلة العقل ، المقياس الوحيد للحقيقة ، والعقل هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية ؛ ثم اذا كانت الاخبار المتواترة والتقليد لا تخالف العقل فتقبل كأخبار صادقة ، وفى حالة عجز العقل على الوصول الى معرفة جازمة فهو يلجأ الى التقليد ليكوّن ظنا صادقا ؛ وأخيرا الاعتقاد يتبع النتائج التى يصل اليها العقل ، أما بواسطة قوته وحدها ، اما معتمدا على التقليد .

---

(٢٧) جلبى : شرح المـواقف ص ٤١ والجـرجانى : شرح المواقف ١٨

٧ - العلم والجهل - نسبية معارفنا :

اذا كان العقل قادرا على ادراك بعض الحقائق فهذا لا يعنى انه قادر حتما على ادراك كل الحقائق • نعم ان هناك مواضيع لابد من ادراكها وهى المبادىء الاولية المرشدة لحياتنا الخلقية ، وفعلا العقل يدركها بدون صعوبة ، ولا غنى عنها فى الحياة • ولكن هناك حقائق يجوز ان يجهلها العقل أو ان يدركها ادراكا جزئيا • وهذا ما ذهب اليه ابو الهذيل وبشر بن المعتمر القائلان : « كل ما علمه الانسان فقد يجوز ان يجهله فى حال علمه من غير الوجه الذى علمه منه كالرجل الذى يعرف الحركة ولا يعلم انها لا تبقى وانها من فعل المختار وانها تحدث فى المكان الثانى وكالانسان الذى يعرف الاجسام ويجهل انها محدثة »[٣٨] فعلى ذلك لا يمكنا ان نقول ان معارفنا كاملة تامة بل انها جزئية نسبية • ولكن اذا كانت معارفنا جزئية هل يعنى ذلك انها غير يقينية ؟ أو بمعنى آخر هل يمكنا ان نعرف شيئا معرفة مطلقة لا شك فيها ؟ ذكرنا ان المعتزلة تثق بالعقل ثقة تامة لذلك كل ما هو مطابق للعقل فهو يقينى بالنسبة الى العقل • وفى العقل توجد بعض المبادىء الثابتة الجوهرية ترشده فى اكتساب العلم ؛ واهم المبادىء هو :

مبدأ عدم التناقض : ومؤداه ان الشىء لايمكنه ان يكون وان لا يكون فى آن واحد وعلى وجه واحد • وهذا المبدأ مشتق من مبدأ الذاتية • ويأتى بعض المعتزلة ، مثل ابو الهذيل وبشر بن المعتمر بأمثلة تدل على تطبيق هذا المبدأ فى حياتنا العقلية • فيقولون : « من المحال الممتنع ان يكون الانسان عالما بان الجسم موجود وهو يجهل انه موجود او يكون عالما

(٣٨) الاشعرى : مقالات ص ٣٩١

بأن الحركة لا تبقى وهو جاهل بأنها لا تبقى »(٢٩) فمثل هذه المعرفة يقينية ، اذ انها معتمدة مباشرة على العقل ومبادئه ؛ ويمكننا ان ندخل ايضا فى نطاق هذه المعرفة اليقينية المبادىء الاخلاقية مثل قولنا : « الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح »(٣٠) واذا امتنع التناقض فى الموضوع المعلوم يجوز ان يكون علمنا لهذا الموضوع ناقصا ، اعنى تكون معرفتنا له نسبية – فمثلا ليس بمحال ان يعلم الانسان الحركة موجودة ويجهل انها محدثة فى المكان الثانى وانها من فعل الله أو مما اقدر عليه الحيوان »(٣١) فعلمنا بوجود الحركة لا يتناقض وجهلنا بانها محدثة فى المكان الثانى مثلا – ان هذه الامثلة تدل بوضوح على ان المعتزلة تفرق بين العقل وبين المعرفة المكتسبة والجهل – فأنهم يعترفون بوجود مبادىء أساسية مرشدة للعقل ، ولا يجوز فى أى حال من الاحوال ان تكون معرفتنا متناقضة مع هذه المبادىء ، والمعرفة التى تتفق وهذه المبادىء تكون معرفة يقينية ، هذا من جهة ، ومن الجهة الاخرى المعرفة التى تأتينا عن طريق الحس تبقى ناقصة لانها متعلقة بالجسم ، والجسم عاجز ناقص ، ومن هنا نفهم تفضيل المعتزلة للمعرفة العقلية على المعرفة الحسية ، ويدخل فى نطاق المعرفة العقلية ، المبادىء الاخلاقية ، وفى نطاق المعرفة الحسية الكائنات الحادثة .

معرفتنا الجزئية موضوعها المحدثات : من طبيعة الكائنات المخلوقة المحدثة الناقصة انها مركبة وعلمنا بها هو مجهود مطرد لمعرفة صفات وحقائق هذه المحدثات . فاذا علمناها من وجه وجهلناها من وجه آخر

---

(٢٩) نفس المصدر .

(٣٠) الايجى : المواقف ص ١٩

(٣١) الاشعرى : مقالات ص ٣٩١

فذلك يرجع الى تعقد تركيبها والى عجز الطرق التى تستخدمها فى معرفتها ولا سيما الى عجز حواسنا . ولكن يوجد خارج المحدثات كائن بالضرورة ؛ مطلق غاية فى البساطة والكمال وهو الله ، والعقل فى امكانه ادراك وجود هذا الكائن دون ان يفهمه أو ان يحويه فى معنى عقلى ، وما يذكره النجار فى هذا الصدد يوضح لنا كل ما يترتب من نتائج على هذا التميز بين المعرفتين فيقول : « اما المحدثات فقد يجوز ان تجهل وتعلم من وجهين فى حال واحد واما القديم فلن يجوز ان يعرفه من يجهله على وجه من الوجوه واعتل فى ذلك بان زعم ان للمحدثات امثالا ونظائر وانها من جنس ونوع وجهات مختلفة كالبياض الذى هو نوع من انواع الالوان وله امثال ونظائر فقد يجوز ان يعرفه لوناً من لا يدرى من أى أنواع الالوان هو »[٣٢] وفعلا لايمكنا ان نعرف القديم على وجه وان نجهله على وجه ، اذ ان ليس فيه أنواع واجناس وليس له نظائر وامثال ولا فيه اجزاء مثل ما هو الحال فى المحدثات بل القديم هو البسيط المطلق الكامل ؛ فاذا عرفناه على وجه ، عرفناه على جميع الوجوه ، ولكن نحن نعرف ان المعتزلة لا تقول الا بمعرفة وجود الله ولا تقول بامكان معرفتنا لماهيته ، لذلك من العبث ان نتكلم عن معرفة جزئية فينا عن الله . لانه لا مفر من احد الامرين : الله اما موجود واما غير موجود . واذا كان موجودا فهو الكائن الكامل الحاصل على جميع الكمالات ووجوده لا يتميز عن ماهيته[٣٣] والنتيجة التى يصل اليها المعتزلة بخصوص معرفتنا لله هى نتيجة منطقية تستخلص

---

(٣٢) الاشعرى : مقالات ص ٣٩٢

(٣٣) راجع الجزء الاول . الباب الاول . الفصل الاول : فكرة الله عند المعتزلة .

ايضا من تعريفهم لله وعدم تمييزهم فيه الماهية عن الوجود وعدم تمييز الصفات فيه تعالى فهو ليس مركبا ، لذلك كانت معرفتنا له كاملة ، اما معرفتنا للمحدثات فهى نسبية ناقصة لان المحدثات مركبة فيها انواع واجناس وامثال ونظائر على حد قول النجار ويذهب النجار الى ابعد من ذلك فيما يتعلق بمعرفة المحدثات فيقول : « قد يجوز ان يعرف الشيء بالخبر العام من لا يعرفه من جهة الحس والخبر الخاص وقد يجوز ان يعرفه بالخبر من لا يعرفه من جهة الحس ؛ والخبر العام هو قول النبى اعلموا لونا قد حدث فى يومنا هذا ، والخبر الخاص هو قوله : اعلموا ان ذلك اللون بياض »[٣٤] . فالمعرفة عن طريق الخبر هى ايضا معرفة ناقصة ، لانه يجوز ان نتصور الشيء الذى نعرفه عن طريق الخبر ، ولما يظهر الى الحس نراه خلاف ما تصورناه ؛ لان طريق المعرفة فى كلتا الحالتين مختلف : الطريق الاول هو الخبر ، والثانى هو الحس . اما فيما يتعلق بمعرفة القديم فهى قائمة على العقل وموضوعها بسيط كامل فلا يجوز معرفته معرفة جزئية .

ويذكر الكعبى الفرق بين المعرفة عن طريق الخبروالمعرفة عن طريق الحس قائلا : « ان من علم شيئا بالخبر ثم رآه بالبصر وقد تفرقه بين الحالتين ، الا ان تلك التفرقة ليست تفرقة جنس وجنس ونوع ونوع بل تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص واطلاق وتعيين والا فشعور النفس بهما فى الحالتين واحد »[٣٥] فمعرفة المحدثات لا تكون دائما كاملة مطلقة اذ ان المحدثات ذاتها غير كاملة

---

(٣٤) الاشعرى : مقالات ص ٣٩٢
(٣٥) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٤٣

وسبل معرفتنا لها غير كاملة أيضا . وذلك بعكس معرفتنا لله بواسطة العقل فأنها معرفة كاملة مطلقة أو جهل كامل مطلق ، ولا يوجد وسط بين العلم والجهل بالكائن المطلق البسيط .

راى النظام فى معرفتنا الجزئية لله :

يشاطر النظام رأى ابى الهذيل وبشر بن المعتمر فى معرفتنا الجزئية للمحدثات - اعنى يمكنا ان نعرف الشيء من وجه ونجهله من وجه آخر - ولكنه لا يشاطر رأيهما فيما يتعلق بمعرفتنا الكاملة لله بل أنه عمم وجهة نظره فى المعرفة وطبقها ايضا على الكائن المطلق البسيط وقال : « ان القديم لا يعلم بعلم واحد - أى من وجه واحد - ولكن بعلوم كثيرة - أى من وجوه كثيرة - ولا يجوز انفراد بعضها من بعض ، فمثلا لا يعرف الله من يجهل انه يعرف الاشياء قبل كونها وان الابصار لا تقع عليه وان التحرك ليس بجائز عليه وانه احدث طعم البطيخ والحلواء ، وكل من علم ان الله احدثه فهو يعلم أنه ليس بجسم وان الابصار لا تقع عليه وانه خلق طعم البطيخ ورائحته . فمن جهل شيئاً من ذلك فقد انسلخ من العلم بأن له محدثا وانه مربوب وانه له رباً »(٣٦) فحسب زعم النظام ، لا تكون معرفتنا عن الله كاملة بعلمنا انه تعالى موجود فحسب بل ايضا بعلمنا باننا تابعين لله فى وجودنا وبأنه يستحيل علينا ادراك ماهيته او رؤيته .

يبدو لنا ان موقف النظام هذا لا يختلف فى جوهره عن موقف ابى الهذيل وبشر الذين يعتبران كل علومنا لله التى يذكرها النظام وجها واحدا ، اعنى يكفينا معرفة وجود الله - المطلق البسيط - حتى

---

(٣٦) الاشعرى : مقالات ص ٣٩٣

نستنتج منها العلوم الاخرى التى يتحدث عنها النظام . ونحن نعلم ان المعتزلة لا تميز فى الله الوجود عن الماهية ، ولما كان الامر كـــذلك فيكفيهم معرفة وجه واحد ـ اعنى وجود المطلق ـ حتى تكون المعرفة كاملة شاملة ـ ثم نلاحظ ان النظام يحاول ان ينظر الى الله من اوجه عديدة مختلفة ويقول ان كل وجه من هذه الاوجه يتطلب علما خاصا مع العلم بانه ينظر الى نفس الشىء من جهات مختلفة والاختلاف حاصل من الانسان فى هذه الحالة وليس من الله اذ انه تعالى غاية فى البساطة . والعلوم التى يذكرها النظام ما هى الا مجرد اعتبارات ذهنية لماهيـــة واحدة كاملة[٣٧] .

اما فيما يتعلق بمعرفتنا للجزئيات فلا يقول النظام انه يجب ان تكون كاملة شاملة بل يمكنها ان تكون جزئية فهو يقول مثلا : « قد يجوز ان يعرف الحركة من يجهل انها لاتبقى ، وان الاعادة لا تجوز عليها »[٣٨] وبمعنى آخر يمكنا ان نعرف الحركة من وجه ونجعلهـا من وجه آخر . فالنظام متفق مع باقى المعتزلة فى القول بمعرفتنا الجزئية للمحدثات . ووجه الخلاف الوحيد الذى يختلف به عن باقى المعتزلة هو الخاص بمعرفتنا لله . يقول النظام انه يجب علينا معرفة البارى على أوجه ؛ ولكن اليس وجه الخلاف هذا هو خلاف فى اللفظ فقط ، وليس بالجوهر لان النظام بوصفه معتزليا لا يجوز ان يقول بتعدد الصفات فى القديم ، ولا بتمييز الماهية عن الوجود فيه ؟ فاذن معرفتنا للبارى من وجه واحد ـ اعنى معرفتنا انه موجود ـ تكون معرفة كاملة . ولكن غاية

---

(٣٧) راجع الجزء الاول . الباب الاول . الفصل الاول .

(٣٨) الاشعرى : مقالات ص ٣٩٣

ما فى الامر يريد النظام تحليل هذه المعرفة ليوضحها اذ انه لا يجوز له القول بوجود موضوع معين لكل وجه او اوجه معرفتنا لله والا يصبح النظام منفصلا عن الاعتزال والنظام بعيد جدا عن مثل هـــذا القول الذى تكفره المعتزلة •

٨ - كلام النفس :

لا تقول المعتزلة بوجود علم غريزى فينا ولكنها تقول ان عقــل الانسان البالغ يدرك من نفسه المبادىء الاساسية التى ترشـــده فى اكتساب المعارف وفى العمل • وتلاحظ ان جل هم المعتزلة فى بحثهم فى العقل كان منصبا على قيمــة العقل الخلقيـــة وليس على قيمته فى تحصيل العلوم • وما يلفت نظر الباحث لاسيما فى هذه المسألة هو انهم يبحثون خصوصا فى قيمة العقل الخلقية ويعتبرونه المرشد الوحيد العام الامين لاعمالنا • والعقل بمثابة نور يضىء الطريق قبل ان يسلكه الانسان أو ان يعرض عنه ؛ لذلك كان هناك شبه حديث داخلى - لا بلغة معينة - تتحدث به النفس • وهذا ما يوضحه المعتزلة حين يقولون : « ان المفكر ، قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين ، أحدهما يدعوه الى معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك سبيل المحاسن والخيرات والثانى يدعوه الى خلاف ذلك ثم يختار ما فيه النجاة ويجتنب عما فيه الهلاك • وذلك الخاطران الداعيان المحدثان المخبران عن كلام النفس وحديثها »[٣٩] • ثم يذكر المعتزلة وظيفة كلام النفس فى المعرفة النظرية فيقولون : « ان الانسان فى مراتب نظره واستدلاله يضـع قولا ويرفع قولا ويقســم كليا ويبطل احد القسمين فيتعين له الثانى فتقسيمه هو بعينه حديث

---

(٣٩) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٢٢

النفس وتعيينه احد القسمين هو بعينه حكم العقل وربما اخذ القلم وكتب مجلدا من حديث فكره وشحن ديوانا من حديث نفسه ولسانه ساكت لا ينطق »[٣٩] وصدق من قال :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهكذا نفذت المعتزلة الى جوهر عملية التفكير واعتبرتها صادرة من قوة العقل مباشرة ومسترشدة بنوره الطبيعى • ولكن مثل هذا الحديث الباطنى لا يجدى تماما الا اذا ثبت فى حدود معينة أى ان لغة النفس تحتاج الى لغة الكلام وهذا ما تنبه اليه ايضا المعتزلة •

الفكر واللغة :

ان هذا الحديث الباطنى أو بمعنى آخر الفكر هو ما تعبر عنه اللغة • واللغة دلالة تدل على الفكر « ولكل عبارة خاصة مدلول خاص متميز عن سائر المدلولات »[٤٠] وتقول المعتزلة « ان دلالات العبارات على النطق تختلف بالامم والامصار بينما دلالة الاحكام على العلم دلالة العقل فلا يختلف ذلك بالامم والامصار »[٤١] فتميز المعتزلة تماما بين اللغة أو العبارة والاشارة والكتابة من جهة وبين مدلول اللغة من جهة أخرى • واللغات تختلف والامم ؛ ولكن مدلول اللغة واحد ومشترك بين جميع الامم لان الفكر واحد ؛ ويلزم على ذلك ان المبادىء العقلية الاساسية التى ترشد الناس واحدة ولو عبرنا عنها بلغات مختلفة « ثم ان مدلول العبارات مع اختلافها مدلول واحد فان المعنى الذى يفهم من قولك الله هو بعينه المعنى الذى يفهم من خذاى وتكرى وسرنا وند

(٣٩) الشهرستانى : نظرية الاقدام ص ٣٢٢ •
(٤٠) نفس المصدر ص ٣٢٣

الى غير ذلك من الالفاظ . فالكلام الذى فى نفس الانسان قول محقق ونطق موجود هو أخص وصف لنفس الانسان حتى نميز به عن ساير الحيوانات »[٤١] ، ولو تصورنا شخصا أبكم أصم فانه لا يفكر بلغة معينة ولكنه بالرغم من ذلك يفعل ويفكر لان اللغة ليست الفكر ذاته بل هى أداة للتعبير عن الفكر ولتثبيته وهذه الاداة متعارف عليها بين الشعوب والامم ؛ وفعلا توجد بعض قبائل بهائية تستخدم الاشـارات اليدوية فى حديثها . فالانسان لا يتميز عن الحيوان بالالفاظ التى يبوح بها اعنى بالكلام المنطوق المسموع ولكن يتميز عن الحيوان بكلام النفس وتقول المعتزلة فى هذا الصدد : « ان احاديث النفس تقديرات للعبارات التى فى اللسان . الا نرى ان من لا يعرف كلمة فى العربية لا يخطر بباله كلام العرب ومن لا يعرف العجمية لا يطرأ عليه كلام العجم ومن عرف اللسانين ، تارة تحدثه نفسه بلسان العرب وتارة بلسان العجم فعلم على الحقيقة انها تقديرات واحاديث تابعة للعبارات التى تعلمها الانسان فى أول نشوئه والعبارات هى اصل لها منها تصدر وعليها ترد[٤١] وبالرغم من الدور الكبير الذى تقوم به اللغة فى التعبير عن الفكر فان المعتزلة لا تعتبر اللغة ، اعنى النطق الذى فى اللسان ، أخص ما يميز الانسان عن الحيوان ولاتعرف الانسان بانه حيوان ناطق؛ وتقول : « ان الكلام ليس نوعا من الاعراض ذا حقيقة عقلية كساير الاعراض بل نطلقه على النطق الذى فى اللسان بحكم المواضعة والمواطأة . والانسان قد يخلو عنه وعن ضده وتبقى حقيقة انسانيته فانه انما يتميز عن الحيوان بصورته وشكله لا بنطقه »[٤١] .

(٤١) نفس المصدر ص ٣٢٣ .

تكوين اللغة واصلها :

قال قدماء المعتزلة ان « الكلام حروف منتظمة وأصوات متقطعة دالة على اغراض صحيحة »(٤٢) وصار أبو الهذيل والشحام وابو على الجبائى الى « ان الكلام حروف مفيدة مسموعة مع الاصوات غير مسموعة مع الكتابة ؛ وصار الباقون من المعتزلة الى ان الكلام حروف منتظمة ضربا من الانتظام ؛ والحروف أصوات مقطعة ضربا من التقطيع »(٤٣) وتعتبر المعتزلة الحروف حادثة اذ انها تختلف والشعوب وانتهوا الى القول بخلق القرآن وبحدوث حروفه(٤٤) ولما كانت اللغات اشارات متفق عليها بين الشعوب ومختلفة والامم ، وكان ذلك برهانا على حدوثها وعلى نقصها وعلى انها من انتاج الانسان . فموقف المعتزلة من هذه المسألة لا يتفق وموقف من قال بان الله هو أول من وهب الكلام للانسان ونطق بالاشياء امامه اعنى انهم لا يعتبرون اللغة صادرة عن وحى آلهى - والذى أدى بهم الى هذه النتيجة هو عدم اتفاق الناس على لغة واحدة بالرغم عن اتفاقهم فى التفكير أى فى العقل - لذلك تعتبر المعتزلة كلام النفس مشتركا بين جميع الناس اذ انه صادر من طبيعة العقل بينما اللغات المستخدمة فى التعبير عن كلام النفس مختلفة متقلبة متغيرة - وساعدت نظريتهم هذه فى الكلام قولهم بخلق القرآن وجاءت مثبتة لهذا القول ولو انهم استنتجوا خلق القرآن ايضا من فكرتهم عن الله كما

---

(٤٢) اليافعى : مرهم العلل ص ١٧٢ . الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٨٣

(٤٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٢٠

(٤٤) اليافعى : مرهم العلل ص ١٦٦ . **ملحوظة** : راجع الجزء الاول . الباب الاول . الفصل السادس الخاص بكلام الله .

سبق واوضحنا ذلك فى الجزء الاول • [الباب الاول الفصلان : ١ و٦]

يلاحظ مما سبق ان المعتزلة تعتبر العقل قوة خاصة بالانسان ولكن هذه القوة لا تعمل الا اذا بلغت درجة معينة من النضوج فحينئذ يمكنها ان تدرك الحقائق الاساسية التى لا يسترشد بها الانسان فى اعماله وفى تحصيل العلوم • واذا تكلمت المعتزلة عن وحى يساعد العقل فان هذا الوحى يتعلق ببعض الحقائق المفيدة ، ولكنها ليست ضرورية ، ويمكن الاستغناء عنها لمعرفة الشريعة وتمييز الخير عن الشر ؛ والدليل على ذلك ان الشعوب التى لم يأتيها وحى ، قادرة على معرفة الشريعة وتميز فكرة الخير • نعم ان الوحى يمدنا ببعض النور ويكشف لنا عن بعض ما يبقى غامضاً للعقل ولكن المعتزلة لا تعتبر هذا النور ضروريا كل الضرورة فى حياتنا الخلقية • وهكذا يعترفون بان العقل هو الذى يقوم بالدور الاساسى والرئيسى فى حياتنا الخلقية ـ وهنا ندرك أيضا ان المعتزلة كانت مهتمة كل الاهتمام بقيمة الاعمال الصادرة من الانسان العاقل الحر • وفى نفس الوقت اعترفت للعقل بالمقدرة الى الوصول الى معارف يقينية •

ولما كانت المبادىء الاساسية التى يدركها العقل خاصة بكل كائن عاقل فهى ضرورية وعامة ؛ وأول ما يدركها العقل تكون مجرد أفكار ثم يلجأ الى اللغة ليثبتها وينقلها الى غيره • واللغة فى نظرهم من وضع الناس يتفقون عليها كما يشاؤن • فاللغة لا تعتبر فى أى حال من الاحوال كاملة ولا قديمة • واذا كان الوحى يعبر عنه بواسطة لغة من اللغات فلا يلزم عن ذلك ان الوحى ـ كما هو مترجم بلغة من لغات الناس ـ هو صفة للقديم لان القديم لا يلجأ الى لغات الناس ـ هذه هى النتيجة المنطقية التى وصل اليها المعتزلة والتى جعلتهم يقولون بخلق القرآن •

الفصل الثالث

حرية الاختيار والارادة

لما قالت المعتزلة ان العقل يمكنـه بما أوتى من نـور ان يدرك المبادىء الخلقية والمبادىء المرشدة للمعرفة لزمها عن ذلك ان تقول بان الانسان يستطيع ان يسلك الطريقين اللذين يظهرهما له العقل ؛ طريقان متضادان : طريق الخير وطريق الشر . فللانسان حرية الاختيار فيما يقرره ـ وحرية الاختيار هذه تبدو كبديهة للمعتزلة ولكنهم لم يغفلوا البرهان عليها بحجج قوية ـ لان هذه الحرية هى فى نظرهم مهمة واساسية لدرجة انه اذا امتنعت لم يعد هناك مجال للتكلم عن المسئولية ولا عن الحياة الخلقية عند الانسان . ويدافع المعتزلة عن قولهم بحرية الانسان بقدر ما يدافعون عن القول بوجود حتمية فى الطبيعة[1] ويقولون ان الاعمال الارادية تختلف جوهريا عن الافعال الطبيعية وعن افعال الجسم وان العمل الارادى خاص بالانسان فقط اذ انه حائز على العقل وهو نور طبيعى يرشده فيما يقرر وينفذ ـ ولما كانت المعتزلة أقوى المدافعين عن القول بقدرة الانسان على اعماله أتهمها اعداؤها بالقول بخلق الانسان

---

(١) راجع الجزء الاول ، الباب الثانى ، الفصل الثالث ص ١٧٩

لافعاله وبالقول بخالقين : الله والانسان[٢] ولكن فى الحقيقة لم تعتبر المعتزلة الانسان خالقاً لافعاله ؛ بل مختارا لها ، لان حرية الاختيار معناها تفضيل شيء على شيء ، وكلا الشيئين ممكنان للانسان . ونحاول ان نوضح هنا رأى المعتزلة فى هذه الحرية ، وان نعرض البراهين التى أتوا بها لاثبات وجودها .

١ - الفرق بين الافعال الارادية وافعال الجوارح :

لقد سبق وذكرنا ماذا تعنى المعتزلة بالافعال المتولدة[٣] وكيف انهم يقولون بوجود نظام حتمى فى الطبيعة تخضع اليه جميع حركات الاجسام اما فيما يتعلق بالافعال الصادرة مباشرة من الارادة الحرة فأمرها يختلف عن أمر باقى الافعال فى الطبيعة - نحن نعلم انه لا يوجد معلول الا وله علة ؛ وفى الطبيعة توجد علاقة ثابتة بين العلل ومعلولاتها ، وان العلة لاتنتج دائما معلولها الاخير مباشرة ، بل يجوز ان يتولد هذا المعلول من علل صدرت عن علة بعيدة وزالت[٤] ولكن العزم - وهو فعل الارادة - يصدر مباشرة عنها ولا يجوز ان يكون عزما اذا غابت الارادة فالارادة ملازمة دائما لاراداتها ؛ وهذا معنى قول ابى الهذيل « انه لا يصح وجود افعال القلوب (الارادات) من الانسان مع عدم القدرة

---

(٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٢ . البغدادى : الفرق ص ٩٠ وما بعدها . ومختصر الفرق للرسعنى ص ٩٦ .
الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ٣٨ . ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٦ .
اليافعى : مرهم العلل ص ١٣٩ .

(٣) انظر الجزء الاول . الباب الثانى . الفصل الخامس ص ٢١٠

(٤) انظر الجزء الاول ص ٢١٣ وما بعدها .

والاستطاعة ولا مع موته »[٥] اما فيما يتعلق بافعال الجوارح فانها لا تتطلب دائما وجود العلة الاولى لها ، بل ان جميع المعلولات تصدر حتما عن علة معينة يجوز ان تزول دون ان تقف معلولاتها بل كل معلول يصبح علة لمعلول آخر حسب قوانين ثابتة حتمية - بينما الفعل الارادى يصدر مباشرة من الارادة ولكن كل ما يترتب عليه من نتائج ومعلولات فهو خاضع لقوانين الحركة الطبيعية ، ويكون متولدا عن الفعل الاول الصادر مباشرة عن الارادة . ولعل هذا هو معنى قول الجبائى وابنه ابى‌هاشم الذى يذكره البغدادى فى‌شىء من‌الغموض اذ يزعم « انهما قالا ان أفعال القلوب فى هذا الباب كأفعال الجوارح فى انه يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها ومع وجود العجز عنها »[٦] والقدرة التى توجد مثل هذه الافعال هى الارادة ولا يشترط ان تكون الارادة حاضرة دائما فى ظهور كل نتيجة من نتائج عزمها بل يكفى للعزم ان يبدأ فى التنفيذ حتى تظهر كل الافعال المترتبة عليه . اما اتهامهما بأنهما قالا انه لا يصح وجود افعال القلوب - اعنى العزم - بعد فناء القدرة عليها فهذا بعيد جدا من قول المعتزلة .

معنى « القدرة » :

لما قال ابو الهذيل ان أفعال القلوب لا تكون بدون « القدرة »

---

(٥) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٩ . البغدادى : الفرق ص ١١٠ ، يلاحظ ان البغدادى لم يذكر صيغة النفى المذكورة فى الشهرستانى ويقول : « قال ابو الهذيل : لا يجوز وجود افعال القلوب من الفاعل مع قدرته » . فى حين ان الشهرستانى يقول : « مع عدم قدره » ولا شك فى ان قول الشهرستانى هو الاصح .
(٦) البغدادى : الفرق ص ١١٠

فهو يعنى بالقدرة حرية الاختيار والارادة ولكن معنى القدرة أوضح عند بشر بن المعتمر القائل بان « الاستطاعة هى سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات وقال لا أقول ان الانسان يفعل بها فى الحالة الاولى ولا فى الحالة الثانية ، لكنى أقول : الانسان يفعل والفعل لا يكون الا فى الثانية »(٧) وما يذكره ثمامة عن القوة قريب من قول بشر(٨) فالاستطاعة تعنى اذن الشروط التى يجب ان تتوفر فى الجسم حتى ينفذ مرادات الارادة ؛ وهذا ما يوضحه الجبائى وابنه أبو هاشم عندما يقولان « ان الاستطاعة قبل الفعل وهى قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح(٩) وهذا أمر بديهى اذ انه يستحيل على فاقد الاستطاعة ان يبدأ فى تنفيذما عزم عليه . نعم يجوز ان يوجد عزم داخلى ولكن المعتزلة تبحث هنا الافعال الصادرة مباشرة من الارادة وهذه الافعال لا تكون اذا عجزت الاعضاء عن تنفيذها .

٢ ـ الفعل الارادى الحر هو فعل خاص بالانسان :

أ ـ الفرق بين الفعل الارادى والفعل المتولد : ان الفعل المتولد يحدث تبعا للقوانين الطبيعية بينما الفعل الحر لا يخضع لمثل هذه القوانين ولا يكون ضروريا . وتعريف الاسكافى لكلا الفعلين يبين الفرق الجوهرى الموجود بينهما . فهو يعرف الفعل المتولد : « كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له » ويعرف الفعل الارادى : « كل فعل لا يتهيأ الا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجديد وعزم وقصد اليه وأرادة له فهو خارج من حد التولد داخل فى حد

---

(٧) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٧٠

(٨) نفس المصدر ج ١ ص ٧٧ . (٩) نفس المصدر ج ١ ص ٨٣

المباشر »[١٠] وكان النظام قد عرف الفعل الارادى بقوله « ان قدرة العبد صالحة للضدين »[١١] بمعنى ان هناك دوافع تدعو الانسان لعمل معين وفى نفس الوقت توجد موانع تحاول ان ترد الانسان عن الفعل ولما يختار الانسان احد الامرين يفصم النزاع القائم فى نفسه واختياره هذا دليل على حريته ، وهذا هو ايضا معنى قول الجبائى وابنه ابى هاشم القائلين بان الفعل الصادر من الانسان - اعنى الفعل الحر - هو فعل للعبد وخلق له »[١٢] لان العزم لا يصدر من غير الانسان وهو فعل خاص به وحده . لذلك قالت المعتزلة : « ان فعل العبد واقع بخلقه واختياره لا بخلق الله واختراعه »[١٣] . ويؤكـد كل من معمر وتمامة والجاحظ على الفرق بين الفعل الارادى والافعال المتولدة بقولهم « ان الانسان لا فعل له غير الارادة وان سائر الاعراض افعال الاجسام بالطباع »[١٤] .

ويتضح من كل هذه الاقوال ان المعتزلة ميزت تماماً الفعل الارادى واعتبرته الفعل الوحيد الذى يصدر مباشرة من الانسان اذ انه الفعل الوحيد الخاضع مباشرة لعقل وأرادة الانسان بينما الافعال الاخرى المتولدة من هذا الفعل الاول تصدر حسب قوانين ثابتة اعنى انها تصدر بنوع من الآلية سواء صدرت من الجسم بعد ما بدأت فيه

---

(١٠) الاشعرى : مقالات ص ٤٠٩
(١١) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٦
(١٢) نفس المصدر ص ٨٤
(١٣) اليافعى : مرهم العلل ص ١٠١
(١٤) البغدادى : الفرق ص ١٣٧ . الشهرستانى ج ١ ص ٧٢ وص ٨٠ .

الحركة من فعل ارادى وسواء صدرت من الاشياء الاخرى فى الطبيعة بعدما يكون قد حركها فعل ارادى • فالمعتزلة تعتبر الفعل الارادى الفعل الوحيد للانسان ، أعنى الفعل الوحيد الذى يكون الانسان مسئولا عنه ولما كان هذا الفعل سببا فى افعال أخرى تتولد عنه فمسئولية الانسان تمتد أيضا الى هذه المتولدات •

ب - العزم هو الشرط الأساسى للفعل الارادى : لا توجد ارادة بدون علم « والارادة هى ميل النفس الى فعل »(١٥) كما يقول الجاحظ والنفس لا تميل الا بعد ان تعرف وتختار وهذا ما يوضحه الكعبى بقوله « ان الارادة لو تحققت فاما ان تكون سابقة على الفعل أو حادثة مع الفعل فان كانت سابقة فهى عزيمة والعزم لا يتصور الا فى حق من يتردد فى شىء ، ثم أزمع عليه أو نتهى عن شىء ثم أقبل عليه »(١٦) • ويريد الكعبى ان يبين ان التردد صفة الكائن الناقص المفكر - اعنى الانسان - ولكن الله لا يجوز ان يتردد لذلك هو تعالى لا يعزم بعد تفكير • فقط عقل الانسان يمكنه ان يعزم بعد تردد - اعنى بعد تفكير - والتفكير هنا عبارة عن مقابلة افكار متضاربة ومتضادة بعضها ببعض لذلك كان الانسان وحده قادرا على العزم والافعال الارادية ولا يقدر عليها الله لانه فيه تعالى العلم والقدرة واحد كما وانهما ايضا الماهية وماهيته تعالى غاية فى الكمال(١٧) •

---

(١٥) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٢٣٨

(١٦) نفس المصدر ص ٢٤٠

(١٧) انظر الجزء الاول • الباب الاول الفصول الخاصة بالعلم والقدرة وتعريف الله •

٣ ـ براهين المعتزلة على حرية الاختيار عند الانسان :

ا ـ الشعور بالحرية : وهو اول برهان تقدمه المعتزلة فيقولون : «الانسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعى والصوارف فاذا أراد الحركة تحرك واذا أراد السكون سكن ومن انكر ذلك جحد الضرورة . فلولا صلاحية القدرة الحادثة لايجاد ما اراد لما احس من نفسه ذلك »[١٨] ثم تميز المعتزلة بين الحركة الضرورية والاختيارية اما الاولى فانها واقعة حتما حسب قانون ثابت مستقلا عن قدرة الانسان واما الثانية فهى واقعة بقدرة الانسان لذلك هى تتطلب دواعى وصوارف نجد أثرها فى الفعل نفسه بعد القيام به وتنفيذه ، وعندما توجد الدواعى والصوارف توجد حتما حرية الاختيار ويوجد عزم[١٩] فلما كانت دواعى وصوارف مختلفة تظهر امام الانسان وتسبب نزاعا حقيقيا فيه قبل ان يضع له حدا ولما كان الانسان يشعر بهذا النزاع القائم فيه وبقدرته على فصمه باختياره احد هذه الدواعى أو الصوارف ، لزم عن ذلك ـ على حد قول المعتزلة ـ وجـــود حرية الاختيار عند الانسان والشعور بهذه الحرية برهان كاف عليها . ولكن المعتزلة لا تقف عند هذا البرهان الذى يمكن ان نطلق عليه الان اسم برهان سيكولوجى بل انها تعتمد على براهين أخرى تعتبرها قوية أيضا .

ب ـ البرهان بواسطة التكليف : تقول المعتزلة ان التكليف متوجه على العبد بهذين اللفظين : « افعل ولا تفعل »[٢٠] يلاحظ هنا ان هذا التكليف فى رأى المعتزلة ، يصدر من العقل كما وانه يصدر من الله

---

(١٨) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٧٩ .
(١٩) نفس المصدر بايجاز
(٢٠) نفس المصدر ص ٨٣

بواسطة وحى ، ثم ان مثل هذا التكليف يترتب عليه احتمالان : اما ان لا يتحقق من الانسان فعل أصلا فيكون التكليف سفها من المكلف ، ومع كونه سفها يكون متناقضا فان تقديره أفعل يامن لا يفعل (لانه لايمكن ان يفعل ما أمر به أو ان يفعل خلاف ما أمر به بل يفعل ما هو مطبوع عليه) • ثم ان التكليف طلب والطلب يستدعى مطلوبا ممكنا من المطلوب منه واذا لم يتصور منه فعل بطلب الطلب • وأيضا فان الوعد والوعيد مقرون بالتكليف والجزاء مقدر على الفعل والترك فلو لم يحصل من العبد فعل ولم يتصور ذلك بطل الوعد والوعيد وبطل الثواب والعقاب فيكون التقدير افعل وانت لا تفعل ثم ان فعلت ولن تفعل فيكون الثواب والعقاب على ما لم يفعل • وهذا خروج عن قضايا الحس فضلا عن قضايا المعقول حتى لا يبقى فرق بين خطاب الانسان العاقل وبين الجماد ولا فصل بين امر التسخير والتعجيز وبين امر التكليف والطلب »[٢١] •

يتضح من قول المعتزلة هذا ان كل الحياة الخلقية معتمدة على حرية الاختيار عند الانسان وان الاوامر سواء صدرت من العقل أو من الله تصبح باطلة اذا انعدمت هذه الحرية وبدونها لا يمكن تعليل الثواب والعقاب ، نلاحظ هنا ان المعتزلة تستخدم برهان الخلف لاثبات حرية الاختيار عند الانسان ولتدل على سخافة التكلم فى التكليف وكل ما يترتب على الشريعة من جزاء • والمعروف ان برهان الخلف يستخدم لاثبات صدق بعض البديهيات من سخافة عدم التسليم بها عندما يعجز البرهان المباشر على ذلك • والمعتزلة تعتبر القول بحرية الاختيار عند

---

(٢١) الشهرستانى : نهاية الاقـــدام ص ٨٣ • واليافعى : مرهم العلل ص ١٠٢

الانسان المكلف بديهة يقرها العقل ، وعليها وحدها تعتمد كل الحياة الخلقية اذ لا مفر من أحد الامرين : اما لا توجد حرية ولا حياة خلقية واما توجد حرية وحياة خلقية . وبعد ما قالت المعتزلة ان حرية الاختيار حقيقة نحس بها ويسلم بها العقل بداهة اتت بعد ذلك ببرهان ثالث اقتبسته من الامر الواقع .

ج - برهان بواسطة الامر الواقع ، أو بما هو متعارف بين الناس

تقول المعتزلة : « ودع التكليف الشرعى (اعنى اذا تركنا جانبا هذا التكليف ووجود شريعة) اليس المتعارف منا والمعهود بيننا مخاطبة بعضنا بعضا بالامر والنهى واحالة الخير والشر على المختار وطلب الفعل الحسن والتحذير عن الفعل القبيح ثم ترتيب المجازات على ذلك ؟ ومن انكر ذلك فقد خرج عن حد العقل خروج عناد . فلا يناظر الا بالفعل مناظرة السفسطائية فيشتم ويلطم فان غضب بالشتم وتألم باللطم وتحرك للدفع والمقابلة فقد اعترف بأنه رأى من المعامل شيئا ما والا فما باله غضب وتألم منه ؟ واحال الفعل عليه ؟ وان تصدى للمقابلة فقد اعترف بانه رأى من المعامل فعلا يوجب الجزاء والمكافأة »(٢٢) فكأن المعتزلة تذكر هذا البرهان لتقنع به العامة وتثبت لها الحرية والمسئولية الخلقية . وهذا البرهان يعتمد على حقائق يستحيل انكارها كما وانه يعتمد على بديهات عقلية : فحيث اننا نأتى بأحكام على اعمال الغير ونقول انهـــا تستحق ثوابا أو عقابا لزم عن ذلك ان هذه الاعمال مختارة والفعل المختار يدل على وجود قوة الاختيار فى الانسان . فاذا حكمنا على افعال الغير حكمنا فى نفس الوقت على انها مختارة والا لا معنى لحكمنا هذا

(٢٢) نفس المصدر : نهاية الاقدام ص ٨٤

الذى يصبح متناقضا . ولما كان هذا البرهان الثالث يعتمد ايضا على بديهة استخدمت المعتزلة برهان الخلف لاثبات صحته .

ونحن لا ندهش عندما نجد المعتزلة تحاول قدر المستطاع الدفاع عن حرية الانسان وتأتى بشتى البراهين وتستخدم اقوى طرق المنطق - اعنى برهان الخلف - لانها تفهم تماما انها تدافع عن اقوى ركن من اركان الحياة الخلقية كلها ، والمسألة واضحة تماما : هل الانسان قادر على أعماله أم هى مقدرة عليه ؟ هل هو مسئول عنها ام غير مسئول ؟ لا يوجد حل وسط لهذه المسألة . لذلك هبت المعتزلة الى الدفاع عن الركن الاساسى (الحرية) لاصلهم الثانى - اعنى العدل - ويفخرون بأنهم « أهل عدل » كما انهم يفخرون بانهم « أهل توحيد » .

ولكن المسألة لا تنتهى بالبراهين على الحرية بل تتعداها وتصل الى نطاق آخر عندما يبحثون العلاقات بين العزم والتنفيذ .

(٤) العلاقة بين العزم والتنفيذ :

هل العزم يوجب حتما التنفيذ ؟ او بمعنى آخر هل تكون الارادة موجبة لمرادها ؟ قال قدماء المعتزلة مثل ابو الهذيل والنظام ومعمر وجعفر بن حرب والاسكافى والشحام « ان الارادة التى يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها »(٢٣) ويلاحظ الاسكافى « انه قد تكون ارادة غير موجبة (لمرادها) فاذا لم توجب وقع مرادها فى الثالث »(٢٣) اعنى ان المراد لم يكن موضوع الارادة المباشر بل هناك موضوع آخر هو المراد المباشر للارادة . وهذا هو ايضا رأى جميع المعتزلة ومؤداه

---

(٢٣) الاشعرى : مقالات ص ٤١٥

ان التنفيذ يتبع مباشرة العزم طالما لا يوجد هناك عائق يمنع التنفيذ ويجوز ان يكون هذا العائق خارجا عن الارادة او من الارادة ذاتها لما تمتنع هذه الارادة تمتنع عن تنفيذ مرادها لانها سبقت مرادا آخر على ما أرادته، وهذا معنى قول قدماء المعتزلة « ان الارادة الحادثة (أرادة الانسان) توجب المراد وخصصوا الايجاب بالقصد الى انشاء الفعل لنفسه نفسه»(٢٤) وتعليل ذلك ان العزم ليس فعلا متولدا بل هو فعل صادر من الارادة المسترشدة بالعقل . ولكن تنفيذ العزم يولد افعالا . وبما ان العزم غير متولد بل انه فعل مباشر للارادة فهو يميل حتما الى التنفيذ والالم تعد الارادة ميلا حرا الى العمل . هكذا فهم الارادة قدماء المعتزلة .

ولكن الاشعرى يذكر ان بشر بن المعتمر والفوطى وعباد بن سليمان وجعفر بن مبشر والجبائى «قالوا ان الارادة لا تكون موجبة»(٢٥) اعنى ان العزم لا يوجب التنفيذ حتى اذا لم يكن هناك أمر يعوق التنفيذ أو يؤخره ، ان هذا الاختلاف بين موقف قدماء المعتزلة وموقف المتأخرين منهم تكون له أهمية كبرى اذا كانت المسئولية الخلقية مقصورة على الاعمال فقط اعنى على ما تنفذه من عزم . ولكنا نعلم ان المعتزلة تعتبر الانسان مسئولا ايضا عن نواياه اعنى عما عزم عليه حرا سواء نفذ هذا العزم أو لم ينفذه ، غاية ما فى الامر يمكنا ان نفهم من هذين القولين للمعتزلة ان القدماء منهم اعتبروا الفكرة قوة تدفع الانسان الى العمل اعنى ان فى كل عزم قوة لتنفيذه بينما اعتبر المتأخرون منهم العزم مجرد فكرة خالية من هذه القوة التى تدفع الانسان للتنفيذ

---

(٢٤) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٢٤٨

(٢٥) الاشعرى : مقالات ص ٤١٥

- ففي نظرهم العزم تصور او ادراك عقلي لا يوجب التنفيذ - فالفرق بين كلا الموقفين هو فرق سيكولوجي بين الادراك والعزم . قال الاولون ان العزم هو ميل قوى للتنفيذ يتحقق حتما اذا لم تعقه عوائق ؛ وقال المتأخرون ان العزم هو مجرد ادراك ذهني يدعو الى التنفيذ دون ان يوجبه . ومن هنا نستطيع ان نفهم قول الجبائي « ان الانسان انما يقصد الفعل في حال كونه وان القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل »(٣٦) ومؤداه ان العزم لا يكون عزما الا مع التنفيذ بينما يقول باقي المعتزلة : « ان الانسان يريد ان يفعل ويقصد الى ان يفعل وان أرادته لان يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمراد »(٢٧) هنا ندرك فرقا خطيرا بين الجبائي وباقي المعتزلة ، وهو ان الجبائي لا يعتبر العزم الا اذا نفذ ؛ فالمسئولية الخلقية لاتقع الا عند التنفيذ ؛ لان التنفيذ وحده يدل على وجود العزم ؛ بينما باقي المعتزلة تقول بوجود عزم حتى في حالة عدم التنفيذ وحينئذ تقع المسئولية الخلقية على العزم الغير منفذ ، اننا أمام مسألة دقيقة تتطلب تحليلا سيكلوجيا حتى نعرف اذا كان العزم الغير منفذ هو حقيقة آخر ما عزمنا عليه ام ان ما ردنا عن تنفيذه هو عزم آخر فضلناه على العزم الاول ونفذناه ويكون قول الجبائي حينئذ موضحا لحقيقة العزم الكامل ؛ واذا سلمنا ان هناك عزما لم ننفذه فيكون ذلك اما لوجود عائق خارجي ، ويحتفظ حينئذ العزم بقوة التنفيذ ويحققها عندما يرفع العائق واما لاننا استبدلنا هذا العزم بعزم آخر فلم يعد العزم الاول هو العزم الحقيقي ، واقوال المعتزلة في هذا الموضوع

---

(٢٦) نفس المصدر ص ٤١٨
(٢٧) نفس المصدر

تدل على انهم بلغوا درجة كبيرة فى تحليل الحياة العقلية .

٥ - هل يقدر الانسان على خلاف المراد ؟

ان المعتزلة تميز فى الفعل الارادى وقتين : وقت العزم ووقت التنفيذ ، وتعتبر وقت العزم متقدما على وقت التنفيذ ، ما عدا الجبائى الذى اعتبر العزم والتنفيذ فى وقت واحد ، فعلى رأى باقى المعتزلة يمكنا ان نعزم على شىء فى وقت معين ويمر الوقت الثانى دون ان ننفذ هذا العزم أو لا ننفذه ، مثلا : « اذا أراد انسان ان يتحرك فى أقرب الاوقات اليه فهو قادر على الحركة وعلى السكون ولو سكن فى الوقت الثانى كان يسكن بعد أرادة »[٢٨] ، فطالما لا يوجد ما يعوق العزم لينفذ وطالما لا يوجد عزم آخر يحل محل العزم الاول فهذا العزم الاول يميل حتما الى التنفيذ ، واذا بدا للانسان أنه يفعل خلاف ما اعتقده عزما اتخذه فى وقت معين ، فهذا دليل على ان هذا العزم هو ليس الاخير ، وعلى ذلك لا يمكنا ان نقول ان الانسان يقدر ان يفعل خلاف ما أراد اذ ان فعله يكشف عن آخر عزم له ، ويشبه بعض المعتزلة العزم الاخير المؤدى للفعل برجل ارسل نفسه من شاهق فى الهواء . فلا يقال انه يقدر على الذهاب ولا على الكف عنه »[٢٩] فانه سلك سبيلا عليه ان يتبعه حتما الى النهاية . والعزم الاخير هو ما يوجب التنفيذ حتما والالم يعد هو الاخير ، ثم ان هذا العزم ليس كل ما يقدر عليه الانسان بأرادته ، فمن عزم على فعل يمكن ان يعزم على غير هذا الفعل « الذى اوجبه بادخال نفسه فى علته الموجبة له »[٢٩] ، اعنى ان الارادة

---

(٢٨) نفس المصدر ص ٤١٦
(٢٩) نفس المصدر ص ٤١٨

ليست لها حدود فى اتخاذ العزم والعزم الواحد ليس هو كل الارادة •

ومن هنا نفهم لماذا قال الجبائى ان العزم والتنفيذ فى وقت واحد بينما قال باقى المعتزلة ان العزم سابق على التنفيذ بوقت ، وذلك لان الجبائى يتعرف على العزم من التنفيذ الذى يكون بمثابة برهان مادى لوجود العزم لانه طالما الانسان لم ينفذ بعد يكون من الصعب تحديد آخر عزم له ، اعنى العزم الذى سيكون مسئولا عنه خلقيا اذ أن كل عزم يمكنه التغلب عليه بعزم آخر • ولكن يقول باقى المعتزلة ان العزم الاخير هو العزم الذى لا يتغلب عليه عزم آخر رغم انه لم ينفذ بعد • والنية تكون هذا العزم الاخير غير المنفذ • وبما أنها عزم أخير فلها قيمة خلقية •

نلاحظ هنا أيضا كم ان الاخلاق كانت تشغل بال المعتزلة حتى فى المسائل التى تتعلق بالحياة النفسية ؛ وكانوا يبغون من تحليل هذه الحياة الوصول الى تحديد قيمة خلقية لكل ما يقوم به العقل والارادة من فعل ويمكنا ان نقول ان وجهة النظر الخلقية كانت تتغلب احيانا على وجهة النظر العلمية الصرفة ؛ فاذاوقفت المعتزلة ببعض التفاصيل السيكولوجية فى دراستهم للارادة مثلا فى محاولتهم تحديد وقت العزم ووقت التنفيذ فكان ذلك لانهم يريدون تحديد المسئولية الخلقية عند الانسان الحر المختار • وفى نظرهم مسألة تحديد العزم والتنفيذ لها نفس الاهمية التى للبراهين على اثبات حرية الاختيار عند الانسان • واذا رأيناهم يفرقون بين الافعال الحرة والافعال المتولدة أو أفعال الطبيعة الحتمية فكان ذلك لتحديد القوة التى يتمتع بها الانسان والتى تميزه عن باقى الموجودات والتى تعتمد عليها كل الحياة الخلقية الا وهى حرية اختيار

ولولاها لما امكن التكلم عن حياة خلقية ابدا .

٦ - مصدر القول بحرية الاختيار عند المعتزلة :

كان ولابد ان تثار مسألة حرية الاختيار عند الانسان بعد ما اتصل المسلمون بشعوب مختلفة متأثرة بثقافات مختلفة لاسيما بالثقافة اليونانية وبالديانة المسيحية وبالمانوية اللتان كانتا منتشرتين فى الشأم والعراق وبلاد فارس . وبعد اول أشتباك مع هـــذه الشعوب لم يكن موقف المسلمين واضحا جليا بالنسبة الى هذه المسألة الشائكة والمهمة . لاسيما ان المسيحيين واليهود والفرس الذين اعتنقوا الاسلام كانوا لا يزالون محتفظين بشىء من اعتقاداتهم القديمة وخصوصا اذا كانوا امام مسألة لا تزال طافية مثل مسألة الجبر والاختيار ، ثم يلاحظ ان من أسلم من هذه الشعوب أثر هو ايضا على الفكر الاسلامى الذى اصطدم لاول مرة بثقافات غريبة عليه . فنجد مثلا بعض المسيحيين الذين اسلموا ينشرون من حولهم الاعتقاد بحرية الاختيار عند الانسان بينما كان الاعتقاد بالجبر سائدا فى ذلك العصر . ومن بين المدافعين عن القول بحرية الاختيار آنئذ معبد الجهنى والغيلان الدمشقى ، وكلاهما تلميذا لاحد مسيحى العراق ويدعى سوسن الذى كان قد اسلم ثم جحـــد الاسلام ورجع الى المسيحية[٣٠] وكان معبد الجهنى يتردد على حلقة الحسن البصرى وكان لمعبد اتباع كثيرون فى البصرة . واتصل واصل بمعبد وباتباعه اذ ان القول بحرية الاختيار بدأ بجانب الحسن ، اما

---

(٣٠) الذهبى : ميزان الاعتدال (انظر احمد بك امين : فجر الاسلام ص ٣٤٩) . والاسفرائينى : التبصـير فى الدين ص ٤٠ شرح رقم ٤

غيلان الدمشقي فانه ابن أحد موالى عثمان بن عفان، وكان يعيش في دمشق وكان بليغا جدا(٣١) ، أمر الخليفة بقتله لقوله بقدرة الانسان على أفعاله . وكل من يقول بهذه القدرة يسمى قدريا (بمعنى ان الانسان قادر على افعاله) وكان حينئذ اتباع كثيرون للقدرية في البصرة وفي دمشق حيث كان عدد كبير من المسيحيين في خدمة الخليفة ومن بين هؤلاء المسيحيين نذكر يحيى الدمشقي(٣٢) .

فيكون واصل بن عطاء قد احتفظ بتعاليم معبد الجهني وأصبح في البصرة أكبر مدافع عن القول بقدرة الانسان على أفعاله . كما وانه قاوم بشدة الاعتقاد المخالف للقدرة والقائل بالجبر . وكان الجهم بن صفوان - أحد موالى خرسان والمقيم حينئذ بالكوفة - اكبر المدافعين عن القول بالجبر(٣٣) وتحتج المعتزلة لقولها بحرية الاختيار ببعض الايات مثل : « انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا » (قرآن ٧٦ آية ٣) « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١٨ - ٩) « وان هذا صراطي مستقيما فأتبعوه ولا تتبعوا السبل تفرق بكم عن سبيله » (٦ - ١٥٢)

---

(٣١) امر الخليفة الاموى هشام بن عبدالملك (١٠٦ - ١٢٦ هـ) بقتله وبصلبه

(٣٢) ابن تيمية (يذكره أحمد امين في فجر الاسلام ص٣٥١) ايضا القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٦

(٣٣) لذلك يطلق أسم الجهمية على الجبرية (نسبة الى الجهم بن صفوان) .

الفصل الرابع

طبيعة الانسان أو اتصال النفس بالجسم

تميز المعتزلة فى الانسان عنصرين مختلفين : الجسم والنفس وتعتبر التعقل والاختيار اهم وظيفة تقوم بها النفس ـ كما مر بنا ذلك ـ ونعرض هنا التعاريف المختلفة للانسان التى جاءوا بها ، ونحاول ان نوضح معانيها قدر المستطاع ، ثم نعرض تفسيرهم لاتصال النفس بالجسم .

١ ـ تعريف الانسان :

يمكنا ان نحصى مختلف تعاريفهم للانسان فى ثلاثة تعاريف رئيسية وهى اولا تعريف ابى الهذيل القائل : « ان الانسان هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان وكان لا يجعل شعر الانسان وظفره من الجملة التى وقع عليها اسم الانسان »(١) ويقول ابن حزم ان ابا الهذيل يعتبر « النفس عرضا كباقى اعراض الجس »(٢) سنوضح فيما بعد معنى هذا القول ، والتعريف الثانى هو تعريف النظام القائل « ان الانسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن مشاركة له وان

---

(١) الاشعرى : مقالات ص ٣٢٩

(٢) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٤٧

كل هذا فى كل هذا »[٣] . وأخيرا تعريف بشر بن المعتمر القائل : « ان الانسان جسد وروح وانهما جميعا انسان وان الفعال هو الانسان الذى هو جسد وروح »[٤] .

تبدو هذه التعاريف ، لاول وهلة ، مختلفة الواحد عن الاخر فمثلا تعريف ابى الهذيل لا يذكر سوى الجزء المادى فى الانسان ، بينما تعريف النظام لا يذكر سوى الجزء الروحى فيه وكأن بشرا يحاول فى تعريفه ان يوفق بين التعريفين الاولين . ولكن عندما نبحث كل تعريف على حدة تنجلى لنا حقيقة الامر .

أ ـ تعريف ابى الهذيل :

نميل فى بادىء الامر الى تفسير تعريف ابى الهذيل تفسيرا ماديا نعتقده قريبا من قول الطبيب جاليانوس اليونانى القائل بان النفس نتيجة تناسق مختلف اجزاء الجسم اعنى انها كالنغم بالاضافة الى الالة والاوتار[٥] . ولكن لو كان ابو الهذيل قال هذا القول فكيف يمكنا حينئذ ان نفسر كل ما قاله فى المعرفة العقلية وفى الارادة والاختيار الحر ؟ ان ابن حزم يذكر لنا فعلا قولا لابى الهذيل مؤداه « ان النفس هى عرض»[٦] ولكن فى الحقيقة يعتبر ابو الهذيل الحياة نغما ناتجا من تناسق اجزاء الجسم فى حين قال ابن حزم انها النفس والدليل على ذلك ان ابا الهذيل يميز بين هذه الحدود الثلاثة : النفس والروح

---

(٣) الاشعرى : مقالات ص ٣٣١ . الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٢ . البغدادى : الفرق ص ١١٧ .
(٤) الاشعرى : مقالات ص ٣٢٩
(٥) افلاطون : محاورة فيدون ص ٨٥ ـ ٨٦ .
٦ ـ الاشعرى : مقالات ص ٣٣٧

والحياة ويقول : « النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة والحياة عرض »[٦] ويضيف على ذلك قائلا : « قد يجوز ان يكون الانسان فى حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة . استشهد على ذلك بقول الله : الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها (٣٩ : ٤٢) »[٦] ومن هنا يتضح لنا معنى قول ابى الهذيل بان الحياة - ولا النفس - عرض من اعراض الجسم بينما النفس (الروح) قوة متميزة عن الحياة وتقوم بوظيفة التعقل وعليها تعتمد كل الحياة الخلقية .

مصدر هذا القول

ومن هنا نفهم ايضا من اين استقى ابو الهذيل تعريفه هذا . انه تأثر بدون شك بالاطباء اليونانيين لاسيما بجالينوس ولكنه متأثر خصوصا بأفلاطون القائل بوجود انفس أو بالاحرى مبادىء ثلاثة فى الانسان تقوم بالافعال النفسية الثلاثة : الادراك والغضب والشهوة ، فأعتبر ابو الهذيل الحياة نتيجة تناسق اجزاء الجسم واعتبر عملية التعقل ناتجة من قوة أخرى خلاف الحياة ، الا وهى النفس ، فيكون مبدأ الحياة خلاف مبدأ التعقل والارادة .

ب - تعريف النظام :

سئل النظام : ما هو اغرب شىء فى العالم ؟ اجاب : الروح[٧] وفعلا عندما نحاول ان نتبين حقيقة رأى النظام فى النفس نصادف صعوبة كبيرة فى ذلك . فنجده مثلا يعرف الروح بأنها « جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف ويقول بان الروح هى الحياة المشابكة لهذا

---

(٦) الاشعرى : مقالات ص ٣٣٧ .
(٧) الجاحظ : كتاب الحيوان ج ٧ ص ٦١

الجسم . وزعم ان الروح جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد . فهى ليست نورا ولا ظلمة وليست متميزة عن النفس ولا عن الحياة »[٨] . وينتهى النظام الى ان الروح لا ترى على الحقيقة وانما يرى الجسد الذى فيه الانسان (الانسان بمعنى النفس) »[٨] .

ان تعريف النظام للنفس بانها جوهر واحد يبدو مناقضا لقوله فى الجزء ؛ والمعروف ان النظام يقول ان لا جزء الا وله جزء[٩] هذا من جهة ومن جهة أخرى هو يقول ان الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف ـ فحتى لا يناقض النظام نفسه يلزمه ان يعتبر هذا الجسم اللطيف الذى هو الروح ، قابلا للتجزئة الى ما لا يتناهى من الاجزاء اللطيفة فعلا هذا ما وصل اليه النظام حسب ما يذكره عنه الايجى فى مواقفه اذ يقول : « ان ما نسميه انا أو نفسى هـو عند النظام اجسام لطيفة سارية فى البدن سريان ماء الورد فى الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تخلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء . انما المتخلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من أول عمره الى آخره ولاشك ان المتبدل ليس كذلك »[١٠] . ثم لما اعتبر النظام الروح العنصر الجوهرى فى الانسان ذهب الى « ان الانسان

---

(٨) البغدادى : الفرق ص ١١٧ و١١٩ . الخياط : الانتصار ص ٣٦ وايضا كتاب البدأ والتاريخ لمطاهر بن المقديسى المنسوب لابى زيد أحمد بن سهل البلخى المتوفى ٣٢٢ هـ الذى نشره فى باريس سنة ٩٠١ C. Huart

(٩) انظر الجزء الاول . الباب الثانى . الفصل الثالث ص ١٦٥ وما بعدها .

(١٠) الجرجانى : شرح المواقف ص ٤٥٩

هو الروح ، كما قال ان الانسان لا يرى على الحقيقة ؛ وانما يرى الجسد الذى فيه الانسان ؛ فالصحابة ما رأوا رسول الله وانما رأوا قالبا فيه الرسول »(١١) . وينتهى النظام الى القول بان « الروح التى هى الانسان مستطيع بنفسه ؛ حى بنفسه ؛ وانما يعجز لآفة تدخل عليه والعجز عنده جسم »(١٢) .

مصدر هذا القول :

وخلاصة القول يعتبر النظام الروح عنصرا مغايرا لعنصر الجسم وهذا قريب من قول أصحاب الذرة من اليونانيين مثل ديموقريطس ولوقيبوس وابيقورس القائلين بان النفس مادية طبعا مؤلفة من أدق الجواهر ، فهى جسم نارى وأسرعها حركة وهى مبدأ الحركة فى الاجسام الحية ؛ والنظام يقول بان الروح جسم لطيف ؛ فجاء قوله ترديدا لقول أصحاب المذهب الذرى القديم . ولكن يتضح من باقى كلامه عن الانسان انه متأثر أيضا بالرواقية عندما يقول بان النفس هى أجسام لطيفة سارية فى البدن سريان ماء الورد فى الورد الخ ... فهو لا يعتبر الروح جوهرا واحدا أو ذرة واحدة غير متجزئة ؛ بل يعتبرها أجساما لطيفة منتشرة فى الجسم ؛ وهذا قريب من قول الرواقيين الذين اعتبروا المادة متجزئة بالفعل الى غير نهاية وقالوا « ان نفس الانسان هى نفس حار متحد بالمادة (اعنى بالجسم) ومنتشر فيها انتشار البخور فى الهواء والخمر فى الماء بحيث يؤلفان « مزاجا

---

(١١) البغدادى : الفرق ص ١١٧

(١٢) المصدر نفسه ص ١١٩ . الاشعرى : مقالات ٣٢٣ . الخياط : الانتصار ص ٣٦

كليا ، فيوجدان معاً فى كل جزء من مكانهما دون ان يفقدا شيئاً من جوهرهما وخواصهما ،(١٣) . ونلاحظ أيضا ان النظام متأثر بافلاطون عندما يقول ان الروح مستطيع بنفسه ، حى بنفسه ، وانما يعجز لآفة .. والعجز عنده جسم . وهذا هو رأى افلاطون فى النفس التى يعتبرها سجينة فى الجسم . فيكون النظام قد حاول فى تعريفه للانسان ان يوفق بين المذهب الذرى القديم ومذهب الرواقيين ومذهب افلاطون وكأنه قد وجد نقطة تشابه بين هذه المذاهب الثلاثة المختلفة ونقطة التشابه هى ان هذه المذاهب تعتبر جوهر النفس متميزا عن جوهر الجسم . نعم ان المذهب الذرى القديم والمذهب الرواقى هما مذهبان ماديان ، ولكنهما يعتبران مادة النفس الطف وأدق من مادة الجسم . ومذهب افلاطون مذهب روحى بمعنى انه يعتبر جوهر النفس مغايرا لجوهر الجسم ؛ ولكن الامر الذى لفت نظر النظام هو ان هذه المذاهب الثلاثة تميز بين الروح والجسم لذلك اعتبرها متشابهة تقريبا وأخذ من كل مذهب ما رآه جوهريا فيه وانتهى الى هذا التعريف عن الانسان ويمكننا ان نلخصه فيما يأتى : الانسان هو روح وجسم والروح عبارة عن جسم لطيف ؛ منتشر فى أجزاء الجسم ؛ والروح منطبع بنفسه ، حى بنفسه ؛ ولكن الجسم افة عليه _ فالشطر الاول من التعريف مقتبس من المذهب الذرى القديم ، والشطر الثانى من الرواقية ، والثالث من أفلاطون .

توضيح لتعريف النظام :

ان النظام لايقول الا بعرض واحد وهو الحركة وكل ما هو عداها

---

(١٣) الاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية (الطبعة الثانية) ص ٢٢٦ .

فانه جسم[١٤] ثم اعتبر النفس جسما كما مر بنا وقال انها متميزة عن الجسد لانها الطف منه ولكن ماذا يكون مصير النفس اذا كانت هى جسم ؟ هل تنحل كباقى الاجسام الى اجزاء غير متناهية فى التجزء ؟ ويعتقد النظام انه حل هذه المشكلة عندما قال « ان الاجسام ضربان حى وميت وان الحى منها يستحيل ان يصير ميتا والميت يستحيل ان يصير حيا[١٥] والنفس هى جسم حى فى رأيه • فتكون صفة الحياة الصفة التى تتميز بها النفس عن الجسد مع القول بان النفس جسم • ولكن بما ان جوهر النفس حائز على صفة غير موجودة فى باقى الجواهر « اعنى فى باقى الاجسام » هلا يدل ذلك على ان طبيعة جوهر النفس تختلف عن طبيعة جوهر باقى الاجسام ؟ ونعتقد ان النظام يرد بالاثبات على ذلك كما يتضح من قول البغدادى عندما يحاول ان يرشدنا عن المصدر الذى أخذ منه النظام قوله بالجسم الحى وبالجسم الميت فيقول البغدادى : « انما أخذ هذا القول من الثنويه البرهانية الذين زعموا ان النور حى من شأنه الصعود ابدا وان الظلام موات ثقيل من شأنه التسفل ابدا وان الثقيل الميت محال ان يصير خفيفا وان الخفيف الحى محال ان يصير ثقيلا ميتا[١٦] ومن هنا ندرك معنى قول النظام بان الروح جسم لطيف ، فانها جسم ليس بالجسد • هى جسم من جوهره الحياة ، لذلك يختلف مصيرها عن مصير الجسد الذى من جوهره الموت • ونلاحظ من هنا انه كان متعثرا على النظام ان يدرك الروح كجوهر غير مادى تماماً ؟ بل انه نظر اليها عبر المادة ، واعتبرها من مادة مختلفة عن مادة باقى الاجسام•

---

(١٤) انظر الجزء الاول ص ١٧٣ •
(١٥) البغدادى : الفرق ص ١١٩ (١٦) نفس المصدر

ج - تعريف بشر بن المعتمر :

اما تعريف بشر « بان الانســان جسد وروح ، وانهمـا جميعاً انسان ، وان الفعال هو الانسان الذى هو جسد وروح » ، فانه يختلف جوهرياً عن تعريفى ابى الهذيل والنظام • ويدل على انه تأثر خصوصاً بأرسطو • فهو يميز فى الانسان عنصرين مختلفين ؛ ولكنهما غير مستقلين الواحد عن الاخر ، بل بأجتماعهما معا يكون الانسان ؛ وهذا قريب من رأى أرسطو الذى يعتبر النفس صورة الجسم والجسم مادة لهذه الصورة وكل كائن عنده مركب نقص من مادة أولى أو هيولى ومن صورة تجعل منه هذا الكائن بالذات • فلما قال بشر ان الانسان هو جسد وروح ، فهو لم يفصل تماماً بين هذين العنصرين ، مثل ما فعل النظام ، ومثل ما قال ابو الهذيل ؛ بل قال ان من هذين العنصرين يتكون الانسان ؛ وهذا القول بعيد كل البعد عن قول أصحاب المذهب الذرى القديم ، وعن قول افلاطون والرواقيين ، وقريب جدا من قول ارسطو فى الانسان الذى يعتبر اتصال الروح بالجسد اتصالا جوهرياً ولا عرضيا ، مثل ما قال أفلاطون •

د - باقى التعاريف :

واذا كنا حصرنا تعاريف المعتزلة فى ثلاثة لنوضح المصادر المختلفة التى استقوا منها تعاريفهم هذه ، يمكنا الان ان نردها الى نوعين اثنين من التعاريف ، ونقول ان منهم من يعتبر اتصال النفس بالجسم اتصالا عرضيا ، مثل النظام وأبو الهذيل ، ومنهم من يعتبر هذا الاتصـال جوهريا ، مثل بشر بن المعتمر • ويمكنا ان نرد تعاريف باقى المعتزلة الى أحد هذين التعريفين • فمثلا يقول معمر : « ان الانسان شىء غير

الجسد المحسوس وهو حى ؛ عالم ، قادر ، مختار ، وليس هو متحركا ولا ساكناً ولا متلوناً ولا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يحويه مكان دون مكان . ويقول ان الانسان (ومعنى الانسان عنده النفس كما هو عند النظام) فى الجسد مدبر ، وفى الجنة منعم أو فى النار معذب ، وليس هو فى شىء من هذه الاشياء حالا ، ولا متمكنا لانه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا ذى وزن »(١٧) فيتضح من قول معمر هذا انه يعتبر النفس متصلة بالجسم اتصالا عرضيا ؛ وما يؤكد ذلك ايضا القول الذى يذكره عنه الاشعرى ومؤداه « ان الانسان جزء لا يتجزأ وهو المدبر فى العالم والبدن الظاهر آلة له ـ ويجوز على الانسان العلم والقدرة والحياة والارادة والكراهة . وانه يحرك هذا البدن بارادته ويصرفه ولا يماسه»(١٨) فقول معمر هذا يدل على أنه تأثر باصحاب المذهب الذرى القديم وبافلاطون فيكون قريبا من قول ابى الهذيل والنظام . وقول جعفر بن بشر قريب أيضا من هذا القول ؛ فهو يعرف « النفس بأنها جوهر ليس هو هذا الجسم ، وليس بجسم ولكنها معنى بين الجوهر والجسم »(١٩) . وكذلك قول جعفر بن حرب بان « النفس عرض من الاعراض يوجد فى هذا الجسم وهو أحد الآلات التى يستعين بها الانسان على الفعل ، كالصحة والسلامة وما اشبهها ؛ وانها غير موصوفة بشىء من صفات الجواهر والاجسام »(١٩) وهكذا

---

(١٧) البغدادى : الفرق ص ١٤٠ . الخياط : الانتصار ص ٥٤

(١٨) الاشعرى : مقالات ص ٣١٨ و ٣٣١ . وابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٨ .

(١٩) الاشعرى نفس المصدر ص ٣٣٧ .

يعتبر معمر والجعفران النفس جوهرا متميزا عن الجسم ومتصلا بالجسم اتصالا عرضيا •

ثم نلاحظ ان الجبائى يعود الى التمييز بين الحياة والنفس الذى قال به ابو الهذيل ، عندما اعتبر الحياة عرضا أو النفس قوة مختلفة عن الحياة • فيقول الجبائى « ان الروح جسم وانها غير الحياة والحياة عرض »[٢٠] واضاف ان الروح لا تجوز عليها الاعراض ؛ فهو لم يعتبرها جوهرا كباقى الاجسام •

فمن كل هذه التعاريف عن الانسان نلاحظ ان تأثير الاطباء اليونانيين وأصحاب المذهب الذرى القديم وأفلاطون ، كان أقوى من تأثير ارسطو على المعتزلة • لم نلاحظ تأثير ارسطو الا على بشر بن المعتمر بينما كان باقى المعتزلة الذين وصلتنا تعاريفهم عن الانسان ، متأثرين خصوصا بالمذهب المادى القديم وبافلاطون - فقط نلاحظ أمرا مهما عند هؤلاء الاخيرين ، وهو انهم جميعا يحاولون ان يعبروا عن النفس كأنها جوهر لا يعتريه ما يعترى باقى الجواهر من فساد ؛ وذلك صونا لخلودها حتى تنال جزاءها - فكل مسألة يبحثها المعتزلة تنتهى الى نتيجة خلقية حتما •

٢ - الجسم

لما قالت المعتزلة ان طبيعة النفس متميزة عن طبيعة الجسد وأسمى منها اعتبرت الجسم آفة عليها ؛ وهذا ما يقوله النظام عندما يعرف الجسم « بانه آفة على النفس وحبس وضاغط لها »[٢١] ويضيف «بان البدن

---

(٢٠) نفس المصدر ص ٣٣٣

(٢١) الاشعرى : مقالات ص ٣٣١

آلة وقالب للنفس »(٢٢) وهذا ما يردده باقي المعتزلة فيما يتعلق بالبدن — وتستثنى منهم بشر بن المعتمر فقط اذ انه اعتبر اتصال الجسم بالنفس اتصالا جوهريا ، فلم يعد الجسم فى نظره حيا ولا آلة فقط للنفس .

ويترتب ايضا على تمييز المعتزلة بين النفس والجسم تمييزا بين افعال كل منهما لقد سبق وبينا كيف انهم يحصرون فعل النفس فى الفعل والارادة وقالوا ان هذا الفعل يصدر مباشرة من النفس . وما عدا التعقل والارادة فيردونه الى الجسم . ويقول معمر بهذا الصدد « ان فعل النفس هو الارادة فحسب [والمعروف ان التعقل يسبق الارادة] وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهى من فعل الجسد »(٢٣) فتكون افعال الجسد خاضعة لقوانينه ، ويمكن قياسها. والمعتزلة تقول بوجود قانون حتمى فى الطبيعة ، وتعتبر الجسم خاضعاً لهذا القانون ، اذ انه مادي ؛ فالافعال التى تتولد فى الجسد من جراء فعل ارادي ، والافعال التى تتولد عن افعال الجسد ، تكون كلها خاضعة لنظام ثابت . غاية ما فى الامر أختيار الانسان حر ، وهذا الاختيار يوجه حركة الجسم فى اتجاه دون الاخر . والمعتزلة لا تعتبر هذا الاختيار خلقاً للافعال ، بل توجيهاً لها ؛ والحرية لا تحتم خلق الفعل بل توجيهه فى اتجاه دون الاخر ؛ وكلا الاتجاهين له قوانين حتمية . فاذا اختارت الارادة حركة فيالجسم دون حركة ، هى لاتخلق فى الجسم الحركة ، بل تدفعها فى اتجاه دون الاخر ، ومن ثم تسير الحركة وفق قوانين الجسم وتؤثر على أجسام أخرى وفق قوانينها ايضا . هذه هى الحرية

---

(٢٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٢

(٢٣) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٧٢ .

التى نادى بها المعتزلة وهذه هى الحتمية التى دافعوا عنها • وفى مذهبهم الجسم خاضع لحتمية تامة •

٣ ـ اتصال النفس بالجسم :

يتضح من تعاريف المعتزلة للانسان انهم يعتبرون اتصال النفس بالجسم اتصالا عرضيا • ما عدا تعريف بشر بن المعتمر الذى يحمل فى طياته ان هذا الاتصال جوهريا ؛ ولكن مهما يوجد من اختلاف بينهم فى هذه المسألة ، فجميعهم متفقون على ان فعل النفس هو التعقل والارادة وان النفس تؤثـر على الجسـم ، والجسم يتحرك حسب قوانـين باقى الاجسام ، كما انهم متفقون جميعا على ان المعرفة الحسية تأتى عن طريق الجسم بواسطة الحواس • فهم يعترفون بتأثير الجسم على النفس ، وبتأثير النفس على الجسم •

ولما كان الانسان فى رأيهم مكونا من عنصرين متميزين : النفس والجسد ، فمصير الواحد لا يكون حتما مصير الاخر ، اعنى ان انحلال الجسد لا يتبعه حتما انحلال النفس التى تخلد بعد انفصالها عن الجسد • وخلودها فى رأى المعتزلة لا يستنتج من نوع العمل الذى تقوم به وهو التعقل والارادة فحسب ، بل ايضا من وجود شريعة وحرية الانسان فى الخضوع اليها أو الخروج عليها ؛ اعنى ان الحياة الخلقيـة تحتم خلود النفس حتى تنال جزائها • ولكن كيف تنال النفس هذا الجزاء بعد انفصالها عن الجسد ؛ وهل تبعث الاجسام ؟ نجد الرد على هذا السؤال عند الخياط الذى يذكر لنا رأى النظام قائلا : « لابد للارواح عند ابراهيم (النظام) اذا أراد الله ان يوفيها ثوابها فى الاخرة ان يدخلها هذه الاجسام من الالوان والطعوم والارايح ، لان الأكل والشرب والنكاح

وأنواع التعليم لا تجوز على الارواح الا بادخال هذه الاجسام عليها »(٢٤) . وهذا اعتراف صريح ببعث الاجسام لاهل النعيم . ويضيف الخياط قولا أخر للنظام خاص ببعث أجسام أهل النار أيضاً ، هو « ان الله عز وجل يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم ، ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حسهم ؛ لانه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب »(٢٤) ولما ذكر الخياط أن هذا « قول المسلمين جميعا » أراد ان يقول انه أيضا قول المعتزلة جميعا . ولكن الجسم الذى يبعث لاهل الخلدين ليس مثل هذا الجسم الذى كانت متصلة به النفس فى دار المحنة ، اعنى فى دارنا بل هو جسم يتصل بها حتى تحس بواسطته بلذة النعيم أو بألم العذاب .

ويستنتج مما تقدم ان المعتزلة تقول بوجود عنصرين مختلفين فى الانسان يؤثر الواحد على الاخر ؛ ولكن لكل عنصر وظيفة خاصة يقوم بها ؛ وظيفة النفس الارادة بعد التعقل ، ووظيفة الجسم ان يوصل الى النفس المؤثرات وان ينفذ افعال ارادة النفس . ثم ان مصير النفس غير مرتبط بمصير الجسم ، فهى لا تفنى بفنائه ؛ ولكنها لا تشعر بلذة أو آلم بدون الجسم ؛ لذلك انتهت المعتزلة الى القول ببعث الاجسام وبانضمامها الى النفس بعد تخليتها من الافات ، أعنى ان الجسم الذى يتصل بالنفس فى النعيم هو جسم مطهر نقى ولابد ان يكون كذلك حتى تشعر النفس بلذة النعيم كما وانه لابد من بعث اجسام لانفس النار حتى تشعر بألم العذاب فلا تحس النفس بدون جسم .

---

(٢٤) الخياط : انتصار ص ٣٧ .

خاتمة الباب الاول

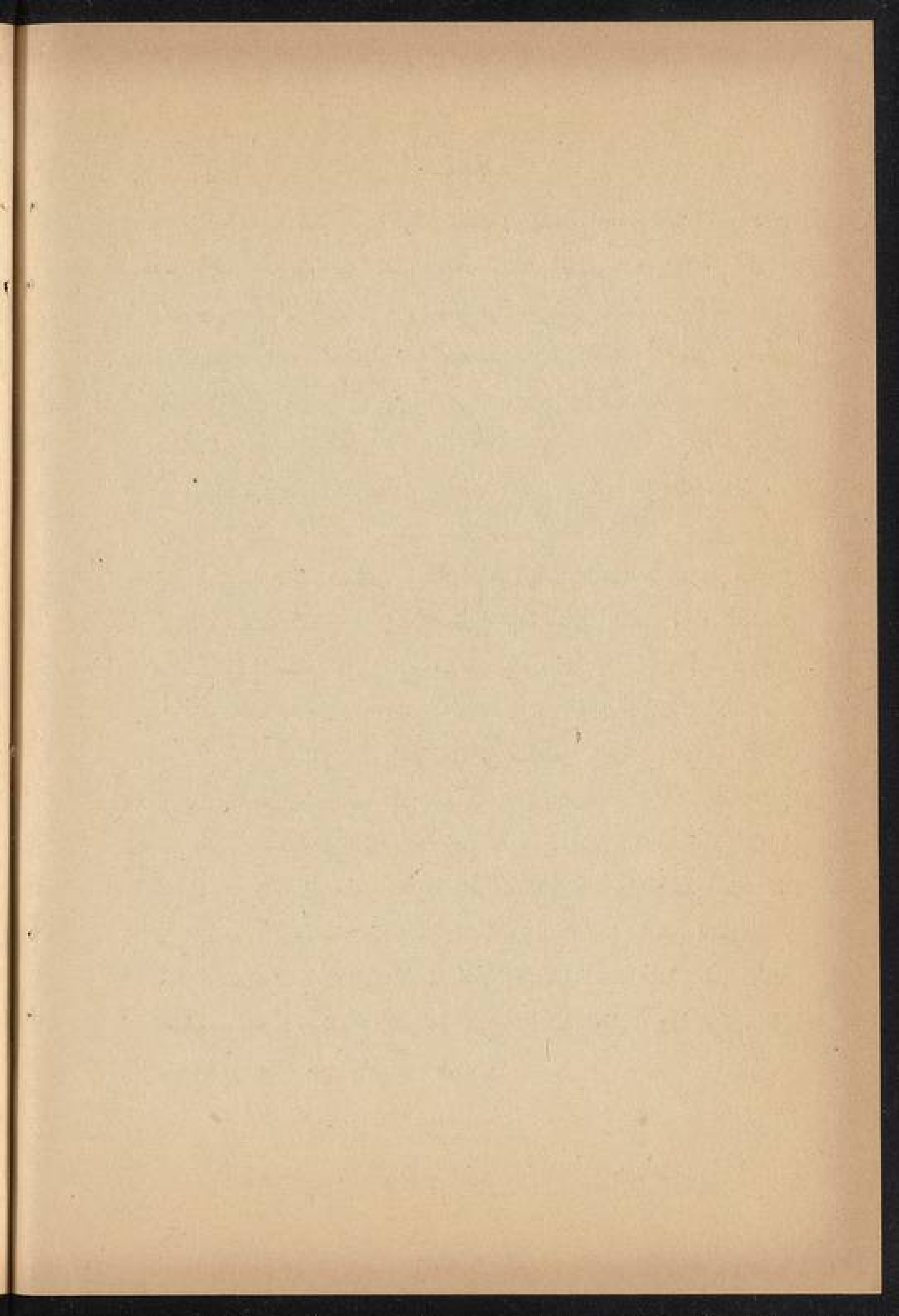
لما بحثت المعتزلة فى الانسان وقفت اما عنصرين اثنين وهما الجسم والنفس ، وحاولت ان تفسر فعل الواحد فى الاخر • ولكنهم سرعان ما لمسوا صعوبة المسألة • لمسوها اولا عندما حاولوا تحليل المعرفة الحسية ، وهى تبدأ فى الحس وتنتهى بالاحساس • كان من السهل عليهم التكلم عن الحس وعن التأثير عليه ، ولكنهم صدموا بمسألة تحويل المحسوس الى احساس ولما تعثر عليهم حلها بالملاحظة فقط ، لجأوا الى حلول ميتافزيقية ؛ فقال بعضهم مثل ابو الهذيل ان الاحساس من فعل الله ؛ والبعض الاخر ان الاحساس فعل متولد من حركة الحس • واذا كانت المعرفة الحسية هى أول ما يدركه الانسان ، فانها ليست كل المعرفة ؛ وفعلا تقول المعتزلة ان المعرفة العقلية أو النظرية ، يدركها العقل البالغ دون تدخل الحواس ؛ وهذه المعرفة اسمى من الاولى ، اذ ان موضوعها الشريعة والمبادىء العامة المرشدة للانسان فى الفعل والعلم • وعند هذه النقطة تقف المعتزلة لتؤكد عليها قدر المستطاع ، اذ انها تعتبر العقل أو بالاحرى المعرفة العقلية ، أخص خصائص الانسان وتقدمها على جميع طرق المعرفة الاخرى ، وتستخدمها مقياسا لها حتى للوحى • وانتهت المعتزلة الى ان الوحى لا يجوز ان يناقض العقل فى أى حال من

الاحوال • غاية ما فى الامر هو متمم للعقل واذا ظهر تناقض بين الوحى والعقل فللعقل ان يؤول الوحى ، ولا يجوز ان ينقاد العقل للوحى انقيادا أعمى • اهكذا أقرت المعتزلة سلطان العقل واستمدت منه النور المرشد للانسان ، واعتبرته المنارة الوحيدة الهادية الى بر السلام • وبعدما يرشد العقل الانسان ، يحتاج الى ارادة تختار حرة بين ما أمدها به من النور وبين ما يجذبها اليه الجسم من لذة وشهوة • وبعد الاختيار يلزم التنفيذ • وربطت المعتزلة بين هذه القوى الثلاث : العقل والارادة الحرة والتنفيذ • وأتت بالبراهين القوية لاثبات حرية الاختيار ، ثم بحثت بكل دقة العلاقة بين العزم والتنفيذ ؛ وبهما يكمل الفعل الارادى – ووصلت ببحثها هذا الى تحليلات لا تختلف عمقا عن التحليلات الحديثة الخاصة بدراسة قوى النفس • وقال بعضهم ان العزم هو فكرة تغلبت على باقى الافكار وتميل حتما الى التنفيذ اذ ان كل فكرة قوة تدفع الانسان الى تحقيقها ؛ وكم هذا القول قريب من قول علماء النفس المحدثين لاسيما فوييه القائل بان كل فكرة قوة • واذا انتهى بعضهم الى هذا القول ، فهم لا يزالون يعترفون بان الانسان فى امكانه ان يغير عزمه بعزم آخر ؛ أى أنهم يعتبرونه حر الاختيار لغاية ما ينفذ فالافعال تتولد عن هذا التنفيذ والتولد يكون حسب قوانين حتمية فى الطبيعة •

وبحثهم فى العقل والارادة ، وهما أخص افعال النفس ، لا يجعلهم يغفلون عن حقيقة اتصال النفس بالجسم مع تفضيلهم طبعا النفس على الجسم ، والقول بخلودها خصوصا • لانها تدرك الشريعة وتملك الحرية فى تنفيذها أو الامتناع عن تنفيذها • ولما كانت النفس لاتشعر ولاتحس

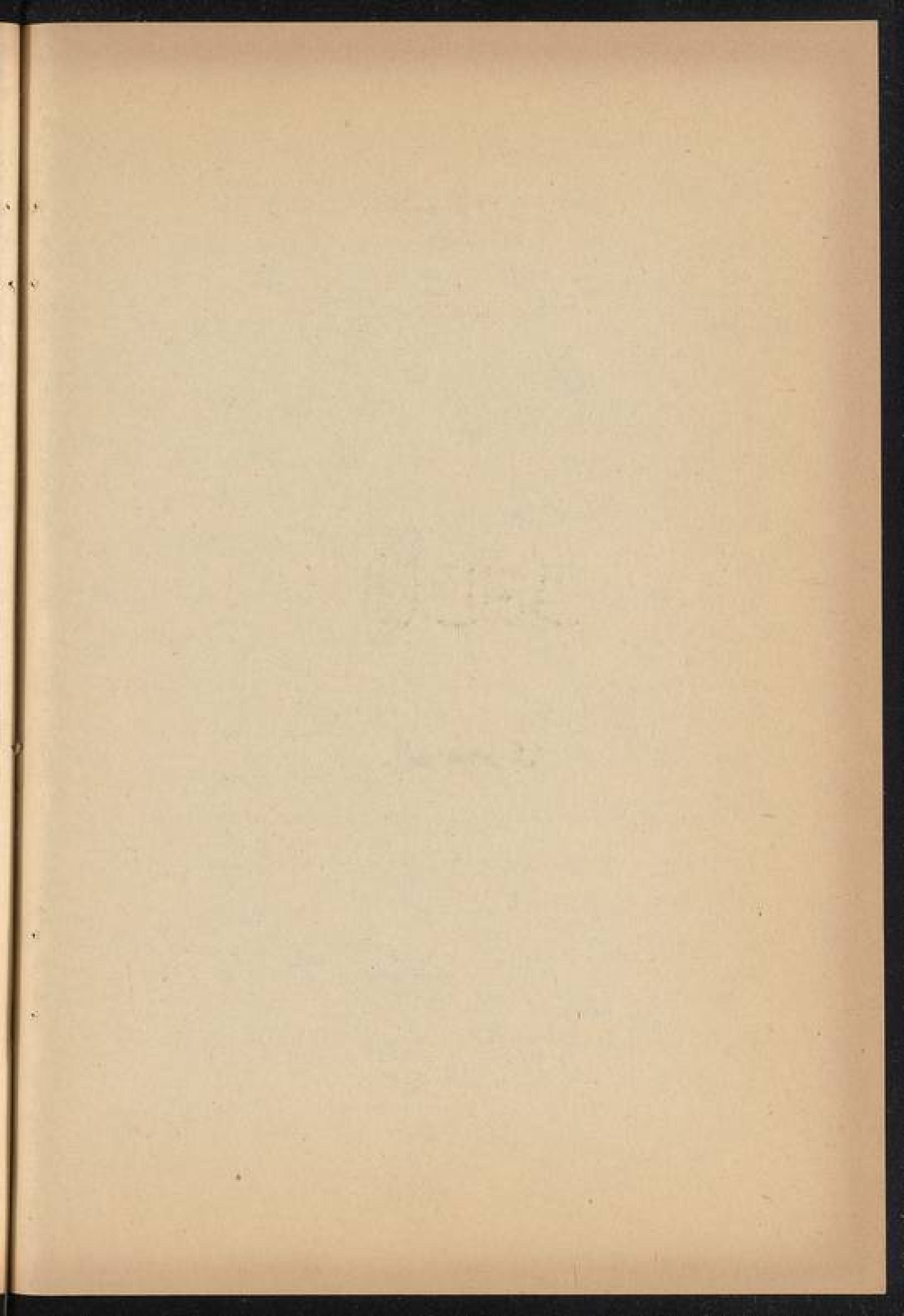
يدون الجسد ، انتهوا الى القول بالبعث وبانضمام أجسام نقية الى ارواح أهل الجنة يتذوقون بها النعيم وبانضمام أجسام الى أرواح أهل النار ، يشعرون بها بألم العذاب . ويتضح من معرض ارائهم فى الانسان ان هناك نقطة واحدة تشغل دائما أذهانهم ، وهى المسألة الخلقية . فلكى تقوم الاخلاق يلزمها أولا وجود شريعة وثانياً وجود عقل فى امكانه ادراك هذه الشريعة حتى قبل أى تنزيل ، وثالثا وجود حرية فى هذا العقل ليفعل بمقتضى هذه الشريعة أو يناقضها ليكون مسئولا على فعله ؛ ويترتب على ذلك خلود الروح ووجود منظم أسمى للحياة الخلقية حتى يجزى كل نفس حسب استحقاقها . فكم مذهب المعتزلة هذا قريب من مذهب ايمانويل كنط الذى وصل الى نفس النتائج التى انتهيت اليها المعتزلة عن طريق الاخلاق وليس عن طريق العقل النظرى !! ان كنط أحدث ثورة فى الفكر الحديث ، والمعتزلة احدثت ثورة فعلا فى الفكر الاسلامى فى بادىء أمره ؛ ولكنهم للاسف أتو مبكرين ، قبل أوانهم . لذلك لم يفهمهم عصرهم وجحدهم . ولكن هذه الاراء كانت أكثر ما دهش اليه الغرب عندما عرضها كنط وهو لا يدرى ان هناك مفكرين كانوا قد سبقوه فى مثل هذه المحاولة الجريئة التى قام بها ليشيد الميتافيزيقا على الاخلاق ، بعدما اتضح له استحالة تشييدها على العقل النظرى .

وبعد عرضنا لارائهم الاساسية فى الانسان لاسيما فيما يتعلق بحياته العقلية ، نبحث موضوع الشريعة التى يدركها العقل ، وما يترتب على تنفيذها أو عدمه من ثواب أو عقاب .



الباب الثاني

الاخلاق



الفصل الأول

المسألة الخلقية

ان المسألة الخلقية تتبع حتما قول المعتزلة بقدرة الانسان على افعاله . هذا القول الذى دافعوا عنه بأقوى الحجج . ولكن يتسائل المرء اذا كان التحليل الدقيق الذى قاموا به فيما يتعلق بحرية الاختيار عند الانسان ، واذا كانت الحجج التى أتوا بها للدفاع عن هذه الحرية ، لم تكن متأثرة بالغاية التى كانوا يتوخونها ، وهى وضع أساس للمسألة الخلقية ؟ أم هل المسألة الخلقية تصدر صدورا منطقيا من تحليل المعتزلة للقوى النفسية ومن عثورهم ، فى سياق هذا التحليل على حرية الاختيار عند الانسان ؟ ان كل ما لدينا من نصوص يجعلنا نجزم بان اهتمام المعتزلة بالمسألة الخلقية هو الذى قادهم فى بحثهم السيكولوجى هذا . كما وان هذا الاهتمام أيضا هو الذى يفسر لنا وحدة مذهبهم وتماسكه ، وهو مذهب اتجاهه اتجاه خلقى صرف . ويمكنا ان نقول اذن ان قولهم بحرية الاختيار يبرر وجود الشريعة والمسئولية والجزاء ، كما وان وجود المسألة الخلقية يبرر هو الاخر وجود حرية الاختيار فى الانسان . وتعتبر المعتزلة المبدأ القائل بحرية الاختيار اساسيا لدرجة انه لو انعدم لم يعد يمكنا البحث فى المسألة الخلقية والكلام بها ؟ كما وانه بدون المسألة الخلقية لم يعد يمكنا التكلم بحرية الاختيار . ومبدأ الحرية هذا متصل بأصل التوحيد عند المعتزلة ؟ ويمكنا ان نقول ان المسألة الخلقية

مشتقة من التوحيد ، اعنى فكرة الله عند المعتزلة ، اذ يعتبرونه تعالى كلى الكمال • واذا قرر واصل بن عطاء قاعدة القدر أكثر ما كان يقرر قاعدة نفى الصفات ، فذلك لانه كان يجتهد فى المحافظة على نقاوة الفكرة التى يجب ان نكونها عن كمال الله الامتناهى ، كما وانه اعتبر الانسان وحده مسئولا عن الشر وعما يترتب على افعاله من نتائج • فلا يمكنا ان نتكلم فى كمال الله دون ان نتكلم فى حرية الاختيار عند الانسان ، اذ انه توجد مسألة خلقية فى العالم : يوجد شر ويوجد عقاب كما يوجد خير يوجد ثواب • « والبارى حكيم عادل ـ على حد قول واصل ـ ولا يجوز ان يضاف اليه شر وظلم ، ولا يجوز ان يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه • فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والايمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله والرب تعالى اقدره على ذلك كله •• ويستحيل ان يخاطب العبد بأفعل وهو لا يمكنه ان يفعل ، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ؛ ومن انكره فقد انكر الضرورة »(١) ففى قول واصل هذا نجد البرهانين القويين اللذين يقدمهما المعتزلة على حرية الاختيار ، وهما اولا برهان خلقى ومؤداه وجود الشريعة والجزاء ، والثانى برهان سيكولوجى وهو شعورنا بحرية الاختيار لافعالنا •

١ ـ العقل والمسألة الخلقية :

واذا كان الانسان قادرا على الاختيار ، يلزمه مرشد ليرشده فى اختياره ، وهذا المرشد هو العقل الناضج فى رأى المعتزلة (انظر الباب الاول الفصل ٤ رقم ٣ وما بعده) القائلين : « ان العقل يستدل به

(١) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٤ •

حسن الافعال وقبحها »[٢] . ونجد فى تعريف الجبائى للعقل اعترافاً قويا بوظيفة العقل الخلقية . فهو يقول : « العقل هو العلم الصارف عن القبيح الداعى الى الحسن »[٣] فلا يجوز ان يبلغ عقل الانسان دون ان يعرف « ان الله خالقه »[٤] على حد قول الجاحظ ، ودون ان يعرف الشريعة ، اعنى ان يميز بين الخير والشر . فنقول أذن المعتزلة بشريعة عقلية طبيعية يدركها كل عقل ناضج ؛ وهذه الشريعة عامة ، اذ انها فى متناول جميع العقول حتى قبل أى تنزيل[٥] .

٢ — مبدأ الالتزام الخلقى :

تركز المعتزلة هذا المبدأ فى الانسان نفسه ، وبالاصح تركزه فى العقل والحرية ، وما يذكره الجبائى وابنه أبو هاشم بهذا الصدد صريح : فيقولان : « لا يجب على الله شىء لعباده فى الدنيا اذا لم يكلفهم عقلا وشرعا . فاما اذا كلفهم فعل الواجب فى عقولهم واجتناب القبائح وخلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن ، وركب فيهم الاخلاق الذميمة فانه يجب عليه عند هذا التكليف اكمال العقل ونصب الادلة والقدرة والاستطاعة ، وتهيئة الآلة بحيث يكون مزيحا لعللهم فيما أمرهم ؛ ويجب عليه ان يفعل بهم ادعى الامور الى فعل ما كلفهم به وازجر الاشياء لهم عن فعل القبيح الذى نهاهم عنه »[٦] . اذن فى استطاعة الانسان ان يدرك بواسطة عقله ما هو حسن وما هو قبيح كما وانه فى استطاعته ايضا ان

---

(٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٧١ .
(٣) اليافعى : مرهم العلل ص ٣٢٧ .
(٤) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٨١ .
(٥) نفس المصدر ج ١ ص ٨٤ .
(٦) نفس المصدر ج ١ ص ٨٨ .

يختار بين الحسن والقبيح . وكل الحياة الخلقية قائمة على هذين المبدأين : معرفة الشريعة وقدرة الانسان على تنفيذها أم عدم تنفيذها . ولايجوز للانسان ان يحتج بجهله الشريعة لوجود عجز فى الالة التى يعرف بواسطتها الشريعة (أعنى ان العقل ليس عاجزا على ادراك الشريعة). تعتبر المعتزلة هذه الحجة واهية ، ويقولون ان الله متى كلف الانسان وهبه النور الذى يساعده على ادراك الخير والشر ، والا لم يعد هناك معنى للتكليف . كما انه تعالى يهبه القدرة على فعل الخير والشر ؛ ولما يكلف الله الانسان بهذه الشروط عليه ان يثيب أو ان يعاقب حسبما يكون الانسان اختار الخير أو الشر . ولما قال ثمامة : « ان من لم يضطره الله الى معرفته لم يكن مأمورا بالمعرفـة ولا منهيـا عن الكفر وكان ... كسائر الحيوانات التى ليست بمكلفة »(٧) فمعنى قوله هذا ان الحياة الخلقيـة - اعنى مبدأ الالتزام الخلقى - يعتمد على العقل والحرية . واذا انتفى العقل اصبح الانسان كسائر الحيوانات ، مصيره مثل مصيرها . الامر الذى جعل ثمامة يقول ان « عوام الدهرية .... يصيرون فى الاخرة ترابا »(٧) اذ انهم لا يستحقون ثوابا ولا عقابا ، بما انهم لم يستخدموا عقلهم فى حياتهم الخلقية . فالمعتزلة تجعل مسألة خلود النفس أو فنائها بعد الموت ، متعلقة بالمسألة الخلقية ، وهم يركزون كل المسألة الخلقية على العقل الناضج وعلى حرية الاختيار . فالنفس التى تكون قد اكتشفت الشريعة عقلا وتكون قد فعلت بمقتضاها أو تكون قـد خالفتها ، هذه النفس وحدها تخلد حتى تنال ثوابها أو عقابها ، وخلاف ذلك لا يمكنهم تعليل خلود النفس . فخلود النفس ضرورة خلقية

---

(٧) البغدادى : الفرق ص ١٥٧ .

عند المعتزلة ، وهذا القول قريب جدا لما سيقوله كنط الالمانى فى القرن الثامن عشر والذى برهن على خلود النفس عن طريق الاخلاق وليس عن طريق وظيفة العقل وبساطته مثل ما فعل افلاطون وارسطو قديما .

٣ - الخير المطلق والشر المطلق :

لما قالت المعتزلة ان العقل يدرك القيمة الخلقية للافعال اعتبرت هذه القيمة مطلقة ، اعنى ان الافعال فى ذات حدها حسنة أو قبيحة ، والوحى لا يثبت للافعال قيمتها ، بل يخبر عنها فقط[8] . فلا يحدد الله جزافا القيمة الخلقية للعقل ، بل بالعكس هذه القيمة الخلقية صفة نفسية (ذاتية) للفعل اى انها مطلقة ، وغاية ما فى الامر يخبرنا الله عن هذه القيمة بواسطة نبى اذا وجد ضرورة لذلك فالعقل يدرك ضرورة الشر والخير فى ذاتهما ، فهو يدرك مثلا ان الصدق المفيد خير بنفسه ، اعنى انه خير بالذات وان الكذب الذى لا يفيد فائدة هو شر بنفسه اعنى انه شر بالذات ،[8] ويقولون ان هناك بعض الصفات الخلقية يدركها العقل نظرا ، وفعلا بما ان الخير والشر هما قيمتان قائمتان بذاتهما وضروريتان ، فيمكن ان تماس بهما جميع الافعال بالنظر ، فمثلا تقول المعتزلة : العاقل اذا سنحت له حاجة وامكن قضاؤها بالصدق كما أمكن قضاؤها بالكذب ، بحيث تساويا فى حصول الغرض منهما كل التساوى ، كان اختياره الصدق أولى من اختياره الكذب ، فلولا ان الكذب عنده على صفة يجب الاحتراز عنه والا لما رجح الصدق عليه[9] فالصدق حسن فى ذاته والكذب قبيح فى ذاته .

---

(٨) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٧١ والملل ج ١ ص ٧٦ و ٨٤ .

(٩) نفس المصدر : نهاية الاقدام ص ٣٧٣ .

مصدر هذا القول :

في محاورة أوطيفرون لافلاطون نجد سقراط يسأل أوطيفرون هذا السؤال : « هل التقى محبب للالهــة لانه تقى ام هو تقى لانه محبوب من الالهة ؟ فيضطر اوطيفرون ان يقول بالفرض الاول اعنى ان التقى محبب للالهة لانه تقى ، ولكن يعقب سقراط على هذا بقوله : « عندما طلبت منك ان تعرف لى التقى وجدتك اكتفيت بان تفرض لى احدى صفاته وهو انه محبوب من الالهة ، ولكنك لم توضح لى بعد ماهيته »(١٠) فكأن افلاطون اراد ان يقول ان الخير محبوب من الالهة لانه خير فى ذاته وانه لم يكتسب هذه الصفة من حب الالهة له ـ ويقول ارسطو بوجود اخلاق طبيعية يدركها العاقل بواسطة عقله ـ(١١) ٠

والامر الذى جعل المعتزلة يقولون بأن الخير خير فى ذاته والشر شر فى ذاته هو ليس فقط ان هذه الفكرة قديمة ، قال بها افلاطون وربما تكون قد بلغتهم عنه ؟ بل هناك سبب آخر يعلل هذا القول وهو

---

(١٠) انظر محاورة أوطيفرون لافلاطون ٠

(١١) انظر الجزء الاول ٠ الباب الاول ص ٩٧ و ٩٨ ٠

ملحوظة : يقول الاكوينى بوجود أخلاق يدركها العقل طبيعة وقبل أى وحى ويذكر « ان فى الانسان قانونا طبيعيا يمكن بواسطته ان يميز الخير من الشر » (المجموعة اللاهوتية ج ١ السؤال ٩١) ـ ولكن بعض اللاهوتيين فى العصر الوسيط مثل ابيلار وجون دونس سكوت ، قالوا ان القانون الخلقى ما هو قانون الا بموجب الامر الآلهى وانه لو كان الله أراد ان يفرض قواعد خلقية غير القواعد الموضوعة لكانت تكون عادلة (انظر الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم ص ٢٣٠) وفى العصر الحديث اعتبر ديكارت القواعد الخلقية مجرد ارادات آلهية ـ فكان قول الاكوينى قريبا جدا من قول المعتزلة ٠

معتمد على التوحيد كما فهموه . فانهم يعتبرون الله كلى الكمال[١٢]
فهو تعالى يريد الخير بالضرورة واذا اوحى لنا بشرع فهذا الشرع خير
فى ذاته وليس لان الله أراده اذ ان ارادة الله تميل حتماً نحو الخير
- ولما كان فى استطاعة العقل ادراك الخير والشر ، فلا يجوز ان يأتى
الوحي مخالفاً للعقل ، بل متمماً له - ومن لم يأتيهم تنزيل يستطيعون
ايضا تمييز الخير والشر بواسطة عقولهم الناضجة لان الخير تختاره
أرادة خارجة عن العقل البشرى ، ولذلك صادفنا العقلاء يستحسنون
انقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان »[١٢] .

حجج المعتزلة :

وتحتج المعتزلة لقولها بان القيمة الخلقية صفة نفسية للفعل
قائلة : « لو رفعنا الحسن والقبيح من الافعال الانسانية ورددناها الى
الاقوال الشرعية بطلت المعانى العقلية التى نستنبطها من الاصول
الشرعية ، حتى لا يمكن ان يقاس فعل على فعل ، وقول على قول ،
ولا يمكن ان يقال لم ولانه ، اذ لا تعليل للذوات ولا صفات للافعال
التى هى عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ، ويقاس عليها امر
متنازع فيه . وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث اثباتها ورد الاحكام
الدينية من حيث قبولها »[١٣] ومعنى ذلك انه لو لم يكن للفعل صفة
خلقية ذاتية لتعذر الحكم على الافعال ، ثم اذا سلمنا بان الفعل يكتسب
قيمته الخلقية من الاقوال الشرعية أو من الوحى ، تسائلنا لماذا وصفت
الشريعة أو الوحي [الذى يصبح خارج نطاق العقل] هذا الفعل

(١٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٧٣ .
(١٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٧٤ .

بالحسن وذاك بالقبيح ؟ فعبثا نحاول ان نجد خارج العقل مقياسا للحكم على قيمة الافعال الخلقية . لذلك انتهت المعتزلة الى ان الشرع يثبت فقط الحقائق التى يدركها العقل ، والاحكام الخلقية التى يطبقها العقل على الافعال ؛ ومن جهة أخرى هذا الشرع أو هذا الوحي لا يجوز ان يصدر من سلطة تعسفية لا رابط لها . لان العقل يتسائل دائما لماذا هذه السلطة وصفت هذا الفعل بالحسن ، ولم تصف ذاك (المناقض له) به ؟ فاذا أردنا ان نشيد الشريعة على اسس خلاف العقل والقيمة الذاتية للافعال ، لم يعد فى امكاننا ان نتسائل لم (نفعل ذلك) ولان ... فالسؤال عن القيمة الخلقية للفعل يصبح ممتنعا ومستحيلا عقليا ، وايضا الجواب عليه .

فلا نبحث عن المقياس الخلقى للافعال فى الشرع نفسه ، بل فى ذات الفعل ، والعقل يمكنه ان يدرك القيمة الخلقية النفسية للافعال لان الحسن والقبيح صفتان ملازمتان ونفسيتان للافعال . وقول الاسكافى الخاص بهذه المسألة ـ وهو يعبر ايضا عن رأى المعتزلة اجمعين ـ واضح جلى ، فهو يقول : « ان الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح ايضا قبيح لنفسه ، لا لعلة ، والطاعة طاعة لنفسها ، والمعصية معصية لنفسها »[١٤] وخلاصة القول ان المعتزلة لا تقول ان الافعال لا خلقية فى نفسها ـ اعنى انها ليست حسنة ولا قبيحة ـ وانها تكتسب قيمتها الخلقية من ارادة (الله) التى تختار عفوا بعض الافعال ، وتصفها بالحسن ، وتختار عفوا بعض الافعال الاخرى ، وتصفها بالقبح ، لا بل تؤكد المعتزلة على ان الافعال فى نفسها لها قيمة خلقية ، والعقل

---

(١٤) الاشعرى : مقالات ص ٣٥٦ .

فى امكانه كشف هذه القيمة .

فرض النظام : هل يجوز ان يأمر الله بما هو قبيح لنفسه ؟ :

يقول النظام : « كل معصية كان يجوز ان يأمر الله بهـا فهى قبيحة للنهى ؛ وكل معصية كان لا يجوز ان يبيحها الله فهى قبيحـة لنفسها ، كالجهل به والاعتقاد بخلافه ، وكذلك كل ما جاز ان لا يأمر الله فهو حسن للامر به ، وكل ما لم يجز الا ان يأمر به ، فهو حسن لنفسه »(١٥) فكأن النظام يفترض وجود افعال تكتسب قيمها الخلقية من أمر الله أو من عدم أمر الله بها ، فاذا انهى عنها الله اصبحت قبيحة ، لان الله نهى الانسان عنها ، واذا امر الله بها اصبحت حسنة ، لانـه أمر الانسان بها . ويلاحظ ان بجانب هذا الفرض يوجد قول آخر للنظام لا يختلف فى جوهره عما قالت به المعتزلة ، وهو ان هناك افعال قبيحة فى نفسها ، لا يجوز ان يبيحها الله ، كما وان هناك افعال حسنة فى نفسها لا يجوز ان ينهى الله عنها . غاية ما فى الامر يعرض هنا النظام فرضا خاصا ببعض الافعال التى تكتسب قيمة خلقية من جراء امر الله بها ، او نهيه عنها . ولم يذكر لنا الاشعرى أى مثال لفرض النظام هذا . ولكن مثل هذا الفرض يجب ان نبحث فيه على ضـوء الاصول العامة للاعتزال . فاذا فحصناه على ضوء ما قاله النظام فى قدرة الله(١٦) وجدناه لا يتفق وهذا القول اذ ان النظام يقول ان الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب ، وعلى ترك الاصلح من الافعال الى ما ليس بأصلح . فلما كان الله مكلف بفعل الاصلح فكيف يمكنه

---

(١٥) نفس المصدر .

(١٦) انظر الجزء الاول . ص ٨٣ وما بعدها .

أن يأمر بالمعصية ؟ فيمكنا ان نفسر فرض النظام هكذا : اذا بدا لنا ان الله يأمر بمعصية أو ينهى عن فعل حسن ، ايقنا ان الانسان كان مخطئاً فى حكمه على قيمة الفعل الخلقية ، لان الخطأ يجوز على الانسان ولا يجوز على الله ؛ وجاء أمر الله أو نهيه تنبيها للانسان على خطأه . وهذا ما يتفق وما يذكره الخياط عن النظام القائل « بان الله مختار لفعله للعدل ولحكمه بالحق وللخير الذى يفعله بعباده يقدر عليه وعلى امثاله لا الى غاية . واحال ابراهيم قول من زعم ان الله يقدر على الظلم والكذب ، وهما لا يقعان الا من ذى آفة مجتلب لمنفعة أو دافع لمضرة ، والله عن هذه الصفة الدالة على حدث من وصف بها متعال »[١٧] ، وهذا ما يتفق ايضا وقول المعتزلة ومعهم النظام ، بان للافعال قيمة خلقية بنفسها ، وبان العقل فى امكانه ان يدرك هذه القيمة . فلما كان الله عادلا حكيما كيف يمكنه ان يقلب القيمة الخلقية لفعل ما ، وهذه القيمة نفسية للفعل ملازمة له ؟

ومن هنا تتضح لنا وظيفة الوحى : يثبت لنا الوحى القيمة الخلقية الحقيقة لبعض الافعال المشكوك فى قيمتها ، ولكنه لا يعطى اية قيمة خلقية للافعال ، لان كل فعل له قيمة خلقية ذاتية .

٤ - الوحى :

ان الشريعة العقلية تدرك مباشرة بواسطة العقل ، ولكن الشريعة النبوية - اعنى الوحى - لا تعرف الا بالسمع . رد الجبائى وابنه الشريعة النبوية « الى مقدرات الاحكام وموقتات الطاعات التى لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدى اليها فكر . وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم

(١٧) الخياط : الانتصار ص ٤٩ .

ثواب المطيع وعقاب العاصى الا ان التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع »[(١٨)] فالوحى يوضح الشريعة العقلية ويكملها ، دون ان يهدمها أو يناقضها فى أى حال من الاحوال . والشريعة العقلية عامة شاملة جميع الناس ، يدركونها عندما تنضج عقولهم ، وهى موجودة عند من لم يصله وحى ، كما وانها موجودة عند من وصله الوحى . غاية ما فى الامر هو ان الوحى يأتى متمما وموضحا لهذه الشريعة العقلية الطبيعية ، واذا بدا الوحى مناقضا تماما لجوهر ما يقره العقل ، لزم حينئذ تأويل الوحى على ضوء العقل . وهكذا يصبح العقل فى نظر المعتزلة المقياس الوحيد الكامل الذى تقاس به القيمة الخلقية للافعال ، والمقياس الوحيد فى تأويل الوحى وتفسيره . ولما يشعر العقل بعجزه عن تحديد بعض الحقائق الخلقية ، يلجأ حينئذ الى الوحى ويستمد منه النور الكافى لذلك . فمثلا لا يحتاج الفعل الى وحى ليقرر وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى ، ولكنه يلجأ الى الوحى لتحديد مدة الثواب أو العقاب .

وهكذا نجد المعتزلة لا تعتمد الا على اساس واحد ــ وهو العقل ــ لتشييد الحياة الخلقية ، وأقرت بسلطانه فى الحكم على القيمة الخلقية للافعال . ولما كان الفعل مشتركا بين جميع الناس ، فالحياة الخلقية شاملة الجميع . ثم اعتبرت المعتزلة حكم العقل حكما مطلقا على الافعال ، اعنى ان الفعل له قيمة خلقية فى نفسه : هو حسن أو قبيح فى ذاته ، ولا يكتسب هذه القيمة من سلطة خارجة عنه ، فالوحى ينبه الانسان على هذه القيمة دون ان يمنحها للفعل . ويوضح هذه القيمة دون ان يناقض جوهر حكم العقل على الفعل .

---

(١٨) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٨٤ .

وبعد ما أقرت المعتزلة قدرة العقل على ادراك الشريعة الطبيعية العقلية ، بقى علينا ان نعرض موقف الانسان تجاه هذه الشريعة ، لانه فى امكانه ان يخضع اليها أو ان يعرض عنها ، اذ أن الحرية هى من الشروط الاساسية لقيام الحياة الخلقية .

الفصل الثاني

موقف الانسان من الشريعة

يقوم النزاع بين العقل الذى يدرك الشريعة والارادة التى تنفذ هذه الشريعة . ولكن الى أى درجة يوجد فعلا هذا النزاع ، ويكون الإنسان مسئولا خلقيا ؟ لم تجسر المعتزلة على ان تعطى ردا قاطعا على هذا السؤال ، اذ أنهم لا يعتبرون الافعال الخارجية مترجمة دائما ترجمة صحيحة للنيات . لذلك جاءت الاحكام الخلقية عندهم احكاما متعلقة بالنيات اكثر مما هى متعلقة بما هو ظاهر من الافعال . والثواب والعقاب يتبعان هذه الاحكام . وهذا ما نبحثه هنا .

١ - المؤمن :

هو من يعرف الشريعة ويعمل بمقتضاها . وعرف النظام الايمان « بانه اجتناب الكبيرة »[١] فالايمان يتطلب فعلا من جانب الانسان ، يبتعد بمقتضاه عن الكبيرة . « وليس الايمان فى الصلاة وانما الايمان ترك الكبائر »[١] على رأى النظام . وكان واصل يعتبر الايمان « خصال

---

(١) البغدادى : الفرق ص ١٣٠ .

خير ، اذا اجتمعت سمى المرء مؤمنا ، وهو اسم مدح »[٢] فيكون الايمان ميل مكتسب للخضوع عادة الى الشريعة . وهذا هو ايضا رأى الجبائى وابنه فى الايمان[٣] والايمان فى رأى ثمامة « هو عدم معصية الله »[٤] اذ ان الله هو رمز فكرة الخير المطلق الشامل على الشريعة العقلية والشريعة النبوية - والثانية متممة للاولى - وتعريف الجاحظ للمؤمن دقيق ، ومحدد لموقف الانسان المؤمن ، فهو يقول : « ومن انتحل دين الاسلام فان اعتقد ان الله تعالى ليس بجسم ولا صورة ولا يرى بالابصار وهو عدل لا يجور ولا يريد المعاصى ، وبعد الاعتقاد والتبين أقر بذلك كله ، فهو مسلم حقا ، وان عرف ذلك كله ثم يجحده وانكره أو دان بالتشبيه والجبر ، فهو مشرك كافر حقا »[٥] . يلاحظ هنا ان الجاحظ لا يذكر فى تعريفه للمؤمن الا الحقائق الاساسية التى يدركها العقل الناضج ، ويمكن ردها الى حقيقتين كبيرتين اثنتين وهما : التوحيد وقدرة الانسان على افعاله فالعقل كاف للانسان حتى يكون مؤمنا . ويستمر الجاحظ قائلا اذا لم يدرك العقل هذه الحقائق « ولم ينظر فى شىء من ذلك ، واعتقد الانسان ان الله ربه وان محمدا رسول الله فهو مؤمن لا لوم عليه ولا تكليف عليه غير ذلك »[٥] فكأن الجاحظ يميز نوعين من الايمان ، الواحد هو ايمان بالعقل ، والاخر هو ايمان بالسمع . والخلق عنده صنفان ، منهم من يدرك التوحيد

---

(٢) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٥٥ .
(٣) نفس المصدر جـ ١ ص ٨٤ .
(٤) الخياط : الانتصار ص ٨٦ .
(٥) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٨٠ .

ومنهم من يجهله والجاهل معذور ، بينما العالم بالتوحيد محجوج بمعرفته .

ويتضح مما تقدم ان الايمان فى رأى المعتزلة هو ليس الخضوع الاعمى لبعض المحرمات الدينية ، وليس القيام ببعض الحركات التى يأمر بها الدين ، لا بل الايمان الحقيقى قوامه العقل والارادة : العقل لادراك الحقائق الاساسية ، والارادة للعمل بمقتضى هذه الحقائق . ومن لم يمكنه ان يصل الى هذه الحقائق ، وهى تلخص فى اثنتين : التوحيد والعدل (كما تفهمها المعتزلة) وآمن بالله ورسوله عن طريق السمع فهو مؤمن ايضا ، ولكن ايمانه اضيق من ايمان الاول ، وتكليفه اقل من تكليف الاول الذى آمن بعقله . وايمان العقلاء واسع لانه يعتمد على العقل ، وتكليفهم كبير لان تكليف العقل اكبر من تكليف السمع .

٢ ـ الكافر :

الكفر هو معصية الشريعة ، والمعصية لا تكون الا من كائن حر مختار يخلق فى نفسه هذه الحالة . لذلك قال النظام « ان الكفر لم يكن كفرا ولا قبيحا الا بفاعله ومحدثه وهو الكافر . والله لم يخلق الكفر ، وانما كان بالله تقبيح الكفر ، وهو الحكم بانه قبيح ، فاما نفس الكفر فبالكفر لا بغيره »(٦) ، ومعنى ذلك ان المعصية أو الكفر قبيح فى ذاته ، ولا يقوم الكفر الا فى انسان ، لانه لا يكون الكفر الا اذا عصت الشريعة ارادة حرة مختارة ، فتخلق حينئذ الكفر فيها ، والله لا يمكنه ان يخلقه فى الانسان . وبتحليل حالة المعصية هذه التى يترتب عليها الكفر نجد ان المعصية لا تكون الا اذا استوفيت الشروط

---

(٦) الخياط : انتصار ص ٢٩ .

الاتية وهي : وجود الشريعة ، ومعرفة هذه الشريعة ، وحرية العمل بمقتضاها أو معصيتها . ولما كان الله مكلفا بطبعه بفعل الخير المطلق ، وليس مختارا له ، فلا توجد فيه معصية ، فقط الكائن الحر في امكانه ان يعصى الشريعة ، لذلك قال النظام ان الله لم يخلق الكفر ، بل الكافر يحدثـه فيه .

ويردد عباد بن سليمان رأى النظام فى الكافر ، فيقول « لا يجوز للناس ان يقولوا ان الله خلق الكفر لان الكافر اسم لشيئين : انسان وكفره ، والله غير خالق لكفر الانسان »(٧) . بل الانسان هو الذى يصير كافرا بارادته ، كما وان الله غير خالق للايمان فى الانسان ، بل الانسان يصير مؤمناً بارادته . لذلك رفض عباد ان يقول ان الله يوحى الكفر الى الكافرين ، بل قال ان الله لا يأمر الكفار بالايمان طالما هم فى حالة الكفر ، كما وانه تعالى لا يمنع ابدا المؤمنين من ان يصبحوا كفارا ، طالما هم فى حالة الايمان . وهذا واضح بيّن ، لان الانسان لا يمكنه ان يأتى فى نفس الوقت جنسين متضادين من الافعال . ويضيف عباد على ذلك قائلا : اذا علم الله ان كافرا سيصبح مؤمنا ، فهذا الكافر يبقى على هذه الحال حتى يؤمن . كما وان من سيكون كافرا يبقى مؤمنا حتى الوقت الذى يصبح فيه كافرا . لذلك من لم يؤمن ابدا يبقى كافرا حتى موته ، كما وان المؤمن الذى لم يكفر ابدا يبقى مؤمنا حتى موته(٨) هكذا يحاول عباد ان يبين ان الانسان يصبح مؤمنا أو كافرا بأرادته الحرة .

---

(٧) البغدادى : الفرق ص ١٤٦ .
(٨) ابن حزم : الفصل جـ ٤ ص ١٤٩ .

« ان من اظهر الكفر فهو كافر وعيدى ، ان كانت معه المعرفة والقصد ، والا فليس هذا الاسم له لازما »[٩] وهذا كلام صريح واضح ، يدل على ان الكافر لا يكون هكذا الا بمعرفة الشريعة وبمعصيتها بمقتضى أرادة حرة تقصد المعصية . واذا لم تتم هذه الشروط فليس هناك كفر ولا معصية . ويوضح ثمامة هذا الرأى بقول يذكره الخياط ، فيقول : « الكفار عند ثمامة هم العارفون بما أمروا به ونهوا عنه القاصدون الى الكفر بالله والمعصية له فمن كان كذلك فهو كافر ، فأما من لم يقصد الى المعصية لله فليس بكافر عنده »[١٠] ويضيف ثمامة قائلا : « اذا كان الله لعن اليهود والنصارى فى غير موضع من كتابه فمعنى هذا الاسم (اليهود والنصارى) انما يلزم القائل به بعد المعرفة ، فأما من قال به وليست معه معرفة فلا حجة عليه ولا يسميه يهوديا ولا نصرانيا ولا كافرا[١١] فيكون الكفر معصية الشريعة بعد معرفتها ، ولا يكون هناك كفر ان لم تكن معصية . فلما كان الايمان معرفة الشريعة وقصد لتنفيذها ، كذلك يكون الكفر فى معرفة الشريعة وفى قصد لعدم تنفيذها . وما يذكره الخياط فى موضع آخر عن ثمامة يبين لنا تماما رأى المعتزلة فى الايمان . فيقول الخياط : « حكم ثمامة لمن اظهر الاسلام بانه مسلم ولمن اعتقد بقلبه ان كان باطنه كظاهره فهو مؤمن ، وان كان بخلاف ظاهره فليس بمؤمن »[١٢] . ويضيف الخياط انه على رأى ثمامة تماما .

ويتضح من هذه الاقوال ان الايمان فعل داخلى للانسان ، اعنى

---

(٩) الخياط : الانتصار ص ٨٧ . (١٠) نفس المصدر ص ٨٦ .

(١١) نفس المصدر . (١٢) نفس المصدر ص ٨٧ .

ان الانسان يؤمن بعقله وبأرادته ، والكفر لا يكون كفرا تماما الا اذا عرف الانسان الشريعة ورفض حرا تنفيذها . فلا يحكم على المؤمن أو على الكافر بمجرد ما يظهره من افعال ، لانه يجب ان تأتى هذه الافعال معبرة تماما عما فى القلوب حتى يكون حكمنا عليها صادقا ، والا فجاء حكمنا فاسدا مغلوطا . ولان المعتزلة فهمت الايمان والكفر هكذا لذلك نجدهم يمتنعون عن الحكم على كلا الفريقين المتنازعين فى حرب الجمل ولجأوا الى القول بالمنزلة بين المنزلتين ، اذ انه من المستحيل على الانسان الحكم على حالة ايمان او كفر انسان آخر بما يراه من اعمال خارجية .

٣ - الامر وحدود الطاعة :

تقول المعتزلة ان كل آمر بالشيء فهو مريد له ، والرب تعالى أمر عباده بالطاعة ، فهو مريد لها ، اذ من المستحيل ان يأمر عبده بالطاعة ثم لا يريدها ، والجمع بين اقتضاء الطاعة وطلبها بالامر بها وبين كراهية وقوعها ، جمع بين نقيضين . وذلك بمثابة الامر بالشيء والنهى عنه فى حالة واحدة ، اذ لا فرق بين قول القائل : آمرك بكذا واكره منك فعله ، وبين قوله : آمرك بكذا وانهاك عنه . واذا وقع الاتفاق بان الله تعالى أمر عباده بالطاعة وجب ان يكون مريدا لها ، كارها لضدها من المعصية ، واذا كان الامر بالشيء مريدا له كان الناهى عن الشيء كارهاً له »[١٣] . فاذا أمر الله بالطاعة فانه يريدها والطاعة أمر حسن فى ذاته ، اما اذا قلنا مثلا ان الله أمر ابا الجهل بالايمان واراد منه الكفر ، ادى ذلك الى اقتضاء الايمان منه بحكم

(١٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٢٥٤ .

الامر واقتضاء الكفر منه بحكم الارادة ، وهـو محـال »(١٣) فاذن يجب ان يتناسب الامر واستعداد ومقدرة من هو موجه اليه ، اذ ان ولا احد ملزم ولا مكلف بعمل المستحيل : فالجاهل غير ملزم بان يفعل حسب علم ينقصه . والله يثبت ولا يعاقب الا حسب معرفـة وحرية الانسان .

وبعد ذلك نبحث الى اى احد يجب على الانسان ان يطيع الشرع اعنى ما هى درجة ايمانه وكفره . فيقول ابو الهذيل بهذا الصدد : « كل من أمر بشيء ففعله فقد أطاع الامر له ، وكل من نهى عن شيء ففعله فقد عصى الناهى لـه . ويقـدم مثلا لذلك ؟ فيقـول : اذا ترك الدهرى المجوسية والنصرانية فانه مطيع بتركهما ، لانه أمر ان يتركهما . وهو عاص كافر بقوله بالدهر لانه قد نهى عنه »(١٤) فاذا ترك الدهرى امرين قد نهى عنهما ليس يعنى ذلك انه تقرب الى الله ، لا بل يبقى كافرا لانه لم يطيع امر الله بترك القول بالدهر . والنظام والمردار وجميع المعتزلة متفقون على قول أبى الهذيل هذا ، ويزيدون قائلين « انه لا يطيع الله جل ذكره الا من قد عرفه وتقرب اليه بطاعته »(١٥) فكأنه توجد حدود لمعرفة الشريعة وتوجد ايضا حدود للمسئولية .

وتحاول المعتزلة بعد ذلك ان توضح معنى المسئولية الخلقية ، فتميز بين ما جاز نسخه وبين ما لم يجز نسخه من الاوامر » . فاذا أمر الله بما جاز نسخه واذا عصى الانسان هذا الامر فيكون قد عصى الله ،

---

(١٣) ـ الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٢٥٤ .
(١٤) الخياط : الانتصار ص ٧٤ .
(١٥) نفس المصدر ص ٧٥ .

ولكنها معصية نسبية . واذا أمر الله بما لا يجوز نسخه ، وعصاه الانسان ، فتكون معصية لامر مطلق »[١٦] وتنوه المعتزلة هنا الى الشريعة النبوية (اعنى الوحى) والى الشريعة العقلية الطبيعية . ويجوز ان يأمر الوحى ببعض الافعال التى لا تأمر بها الشريعة العقلية ، فتكون المعصية فى هذه الحالة معصية نسبية ، ولا يكون العاصى كافرا . اما اذا عصى أمرا عقليا طبيعيا - لا يمكن نسخه - فتكون معصية مطلقة ، ويعتبر كافرا .

٤ - المعصية لا تكون دائما فى الفعل :

يقول الجبائى « انه يجوز ان يستحق الانسان الذم والعقاب الدائم لاعلى فعل ، ولكن من أجل انه قادر على عزم دون ان ينفذه »[١٧] . أو بمعنى آخر ، يذكر الجبائى الحال التى يؤخر فيها الانسان تنفيذ العزم . نرجع هنا الى ما قالته المعتزلة فى العلاقة بين العزم والتنفيذ (الباب الاول الفصل الثالث رقم ٤) : تميز المعتزلة بين وقت القدرة (أعنى العزم) ووقت الفعل . ولكن يجوز ان توجد اوقات كثيرة بين وقت القدرة ووقت الفعل . فالانسان يمكنه ان لا يفعل مع وجود القدرة على الفعل ويعلل بعضهم هذا التأخير فى الفعل بقولهم انه ناتج من عزم آخر يختلف عن العزم الاول الذى لم ينفذ ؟ وهكذا يكون العزم الجديد سببا فى عدم تنفيذ الفعل الاول ؟ وينتهوا الى انه طالما لا توجد موانع للفعل ، فالانسان يفعل ضرورة حسب العزم الاخير . هذا هو رأى

---

(١٦) الخياط : الانتصار ص ٢٩ .

(١٧) البغدادى : الفرق ص ١٧٠ - ابن حزم - الفصل ج ٤ ص ١٥٣ .

قدماء المعتزلة مثل ابى الهذيل والنظام ومعمر والشحام والاسكافى وجعفر بن حرب • ولكن الجبائى يقول انه بالرغم من ان القدرة سابقة على الفعل فهذه القدرة يمكنها ان لا تفعل ، وذلك دون وجود موانع أو عوائق ؛ أو بمعنى آخر يجوز للانسان ان يقف عند حد العزم دون ان ينفذه • وحينئذ يعتبر عاصياً ؛ فالمسئولية الخلقية ـ حسب الجبائى ـ لا تقع فقط على الفعل ، بل على العزم ايضا حتى اذا لم ينفذ • وعلى هذا الاصل يستحق الانسان الذم فى الحالتين الاتيتين :

اولا : فى حالة الامتناع عن الفعل : يقول الجبائى اذا أمر انسان بفعل ولم يفعله مع قدرته عليه وتوفر الآية فيه وارتفاع الموانع منه ، فهو مستحق للذم والعقاب الدائم »(١٧) • فهذا الانسان لا يستحق الذم لفعل بل لامتناعه عن الفعل • مثلا من يقطع عمدا الصلاة ، او لا يدفع الجزية ، مستحق للعذاب(١٨) ويعرض الجبائى الحالتين الآتيتين :

١ ـ حالة انسان امتنع عن فعل أمر وأتى بمعصية ، مثل السرقة أو القتل أو الزنى • يقول الجبائى ان هذا الانسان يستحق عقابين ، الواحد لامتناعه تنفيذ ما أمر به ، والثانى لفعله المعصية • ٢ ـ حالة من امتنع عن فعل ما أمر به ، وفعل مثل افعال الانبياء ؛ يقول الجبائى انه يستحق الذم فى هذه الحالة لانه لم يفعل ما أمر به • فالامتناع عن تنفيذ أمر يستحق الذم حتما ، ولو ان صاحب هذا الامتناع آتى بافعال تستحق المدح •

ثانيا : فى حالة الفعل : من يفعل ما نهى عنه يستحق الذم على

---

(١٧) البغدادى : الفرق ص ١٧٠ ـ ابن حزم الفصل ج٤ ص١٥٣ •

(١٨) ابن حزم الفصل ج ٤ ص ١٥٣ •

فعله ؟ مثلا « الزانى وشارب الخمر والسارق والقاذف والمفطر فى شهر رمضان »(١٩) ويظهر ان الجبائى قد سئل عما اذا كانت هذه الافعال تستحق قسطين من الذم ، الاول لفعل الزنى والشرب والسرقة الخ ، والثانى لعدم فعل ما وجب على (المخالف) من ترك الزنى والسرقة الخ(١٩) ؟ لانه لو كان الامر كذلك لوجب كفارتان فى فعل واحد ، احداهما لفعل الزنى ، والثانية لعدم الامتناع عنه ؟ أو بمعنى آخر كل فعل ذم يكون فى الحقيقة أمرين مستحقين للذم ، الاول الفعل ذاته ، والثانى عدم تجنب هذا الفعل ؟ ولكن جاء رد الجبائى على هذا السؤال واضحا ؟ فقال : « انما نهى الانسان عن الزنى والشرب والقذف الخ فاما ترك هذه الافعال فغير واجب عليه »(١٩) فعلى ذلك الاصل يكون كل من فعل ما نهى عنه لم يستحق الا ذماً واحدا لفعلته هذه ، اذ ان الشرع نهى عن فعل وقام به الانسان ، فهو عاص بفعله لهذا النهى فقط . والا أصبح مجال الذم واسعاً للغاية . وهـذا ما ينوه عنـه البغدادى عندما يذكر رأى الجبائى فى الموضوع ؟ فيقول البغدادى ما مؤداه : هل مختلف حركات الفعل تستوجب كل منها ذماً ؟ « قد وجدنا من المسببات ما يتولد عنه من أسباب كـثيرة كاصابة الهـدف بالسهم فانه يتولد عنها حركات كثيرة يفعلها الرامى بالسهم ، وكل حركة منها سبب لما يليها الى الاصابة . ولو كانت مائة حركة ، فالماية منها سبب الاصابة ؟ فهل اذا أمر الله الرامى بالاصابة فلم يفعلها ان يستحق مائة قسط وقسطاً ، الواحد منها ان لم يفعل الاصابة ؟ والمائة لانه لم يفعل تلك الحركات » ؟(١٩) ان كل هذه المشاكل التى ينوه

---

(١٩) البغدادى : الفرق ص ١٧١ .

عنها البغدادى ، من السهل جدا حلها عند المعتزلة • يكفينا ان نرجع الى ما قالته المعتزلة عن الفرق بين الافعال المتولدة والافعال الارادية (الباب الاول • الفصل الثالث رقم ٢) ؛ انهم لا يعتبرون الانسان مسئولا الا عن أفعاله الارادية • وفى المثال المذكور عن السهم لا يكون الانسان مسئولا عن رميه أو عدم رميه للسهم فقط ؛ اما كل باقى الحركات فهى متولدة عن الفعل الارادى الاول • لذلك قال الجبائى ان الفاعل لمعصية لا يستحق الا ذماً واحدا عليها بالرغم عما يتولد عنها من أفعال عديدة •

الفرق بين العقاب والذم : يميز الجبائى بين الافعال التى تقع بجارحة مخصوصة ، مثل الكلام ؛ وبين الافعال التى لا تقع بجارحة مخصوصة ، كالزكاة والكفارة وقضاء الدين ورد المظالم • ان الافعال التى لا تقع بجارحة مخصوصة يمكن التعويض عنها بأفعال أخرى ، مثل الصلاة والحج بدلا من الزكاة • فيكون العقاب واجباً على الافعال التى تقع بجارحة مخصوصة ؛ والذم واجب على الافعال التى لا تقع بجارحة مخصوصة فى حالة عدم فعلها اذا كان الانسان قد أمر بها[٢٠] •

٥ ـ موقف من آتى بكبيرة (الفاسق) :

ان من يعصى الشريعة لا يفقد الايمان ، ولا يزال موحدا ؛ ولكن كل معصية تستحق حتماً عقاباً • فما هو حال الفاسق المسلم ؟ لا يبدو ان المعتزلة تهاونت فى أمره ؛ بل بالعكس يقول جعفر بن مبشر : « ان من فساق هذه الامة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة • هذا مع قوله بان الفاسق موحّد وليس بمؤمن ولا

(٢٠) البغدادى : الفرق ص ١٧٢ و ١٧٣ •

بكافر »[٢١] ويقول الجبائى وابنه أبو هاشم ان من ارتكب كبيرة فهو فى الحال يسمى فاسقاً ، لا مؤمناً ولا كافرا ؛ وان لم يتب ومات عليها فهو مخلد فى النار[٢٢] . فيكون الفاسق الموحد فى نظر المعتزلة فى منزلة بين المنزلتين ، أى بين الايمان والكفر . فهم يميزون بين الايمان وهو اعتقاد راسخ بالتوحيد ، وبين الفسق وهو معصية الشريعة ، ولما كانوا يعتبرون الفسق عملا يقوم به العقل والارادة الحرة ، ولا يقاس بالافعال الخارجية ، لذلك وجدوا انه من الصعب الحكم على حالة الفسق، اذ ان النيات لا تظهر دائماً ، والمسئولية لا تقع الا على القصد ـ فقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين يعتمد على أساس سيكولوجى وخلقى وطيد : انهم اعتبروا الانسان مسئولا فقط عن اراداته لان الفعل الارادى هو الفعل الوحيد الذى يصدر مباشرة من ارادة الانسان على ضوء العقل ؛ ولكن كل ارادة لا تنفذ حتماً ؛ لذلك لا يمكنا ان نحكم بواسطة الفعل الخارجى على ما قصدت اليه الارادة .

بحث بعض الكبائر :

ان الفسق معناه هنا معصية الشريعة وليس عدم الخضوع الى ما هو متفق عليه بين الناس من عادات ؛ وعدم الخضوع لما أجمع عليه قوم ، يكون سبباً لعقاب العاصى عقاباً يتفقون عليه . وما هو كذلك ، أعنى من وضع الناس ، لا يعتبر فسقاً . لان الفسق معصية ما يحكم به العقل بانه الخير والحسن ، أعنى انه معصية الشريعة العقلية الطبيعية الضرورية العامة ؛ وعلى ضوء ذلك نعرض آراء المعتزلـة فى بعض

---

(٢١) نفس المصدر . ص ١٥٣ .
(٢٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٨٣ .

الكبائر :

١ - شارب الخمر : يقول جعفر بن مبشر « ان اجماع الصحابة على ضرب شارب الخمر الحد وقع خطأ لانهم اجمعوا عليه برأيهم »(٢٣) في حين ان الشريعة العقلية لا تحرم شرب الخمر .

ب - الزاني : يقول جعفر بن مبشر : « ان رجلا لو بعث الى امرأة يخطبها ليتزوجها وجاءته المرأة فوثب عليها من غير عقد نكاح ولا وليّ ولا شهود ، انه لا حدّ عليها ؛ لانها جاءته على سبيل النكاح ؛ وأوجب الحد على الرجل ، لانه قصد الزنى »(٢٤) . فلا يعتبر جعفر المرأة زانية اذ انه لم يكن فى نيتها الزنى ؛ والرجل هو وحده الزانى لانه كان فى نيته الزنى . فالمعتزلة لا تحكم على ما هو ظاهر من الافعال ، بل تحاول ان تنفذ دائما الى النيات ؛ لان المسئولية لا تقع الا على القصد ، وهذا مايتفق وقولهم بان الارادة الحرة هى المسئولة عن مراداتها .

ج - السارق : وفى السرقة يجب ان نأخذ بعين الاعتبار قصد السارق وقيمة ما هو مسروق . ليس كل ما يسرق يضر صاحبه الاصلى . ولكن اذا أخذنا بهذا المبدأ أصبح من الصعب تحديد الحد الادنى للشىء المسروق ، حتى تكون هناك سرقة فعلا ؛ اذ ان الاموال ليست موزعة بالتساوى . ولحل المشكلة اتخذ بعض المعتزلة مقياسا من النظام الاجتماعى لتحديد الحد الادنى لقيمة الشىء حتى تكون هناك سرقة : مثلا « يفسق ابو الهذيل سارق خمسة دراهم أو خائنها ،

---

(٢٣) البغدادى : الفرق ص ١٥٣ .
(٢٤) البغدادى : نفس المصدر . الخياط الانتصار ص ٨٨ .

قياسا على مانع الزكاة ؛ ويفسق بشر بن المعتمر سارق عشرة دراهم »[٢٥] . ويزعم ابو الهذيل وبشر ان « السارق الذى أخذ أربعة دراهم ثم أخذ بعدها اربعة أخرى ، فقد فسق بمنعه الاربعة الاولى والاربعة الثانية ؛ فاما فى نفس الاخذ فلم يفسق »[٢٥] . ولكن النظام اتخذ مقياساً آخر خلاف الزكاة وهذا المقياس هو أقل مبلغ يصلح حتى يطلق عليه اسم مال ؛ فقال « ان رجلا لو أخذ من مال يتيم مائتى درهم غير حبة ، لم يفسق ؛ وانه ان أخذ منه مائتى درهم سواء ، فسق وفجر وصار من أهل النار . وكان النظام يفسق خائن مائتى درهم لقول الله « ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا » . والمال عنده لا يكون أقل من مائتى درهم »[٢٦] .
يبدو مما سبق ان المعتزلة كانت تحاول ان تلطف من عادة قطع يدى السارق لذلك أخذوا يحددون الحد الادنى للقيمة المسروقة حتى يعتبر العمل سرقة فعلا . فاعتمد بعضهم على أقل مبلغ يدفع كزكاة وجعله حدا أدنى لمعاقبة سارقه ؛ بينما اعتمد البعض الاخر على تقدير أقل قيمة من المال يدفع عنها زكاة ، وكانت حينئذ مائتى درهم - وفى كلتا الحالتين أخذ المعتزلة بعين الاعتبار الضرر الناتج للغير من السرقة لتحديد السرقة ؛ ولما كان من المستحيل تقدير هذا الضرر فى كل حالة على حدة ، لجأوا الى نظام اجتماعى مالى وحددوا على ضوءه أقل مبلغ يعتبر مالا .

---

(٢٥) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٥٤ - الخياط : الانتصار ٩٣
(٢٦) الخياط : الانتصار ص ٩٣ - البغدادى الفرق ص ١٢٩ الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٦ - **ملحوظة** : كان من عادات العرب قطع يدى السارق لذلك حاولت المعتزلة تحديد الحد الادنى للمبلغ المسروق حتى تكون هناك سرقة فعلا يعاقب عليها .

اما اذا كان ما يأخذه السارق لا يسبب ضررا للغير فهو لم يفسق ؛ ولذلك قال جعفر بن مبشر : « ان أخذ حبة شعير أو طاقة تبن من الغير فهذا مما لا يتمانعه الناس فيما بينهم فلا يوجب على آخذها وعيد . ولكن ان آخذ ما يتمانع الناس أخذه مما قد حرمه الله ذاكرا لتحريمه ، قاصدا الى ان يعصى ربه ، فهو فاسق فاجر ، ولا يعتبر منسلخا من الايمان والاسلام »(٢٧) . فكأن المعتزلة لا ينظرون الى السرقة كمجرد أخذ او سلب المال ؛ بل السرقة هى أخذ مال يضر صاحبه الاصلى . وعلى ذلك حاولوا تحديد المال لتكون هناك سرقة .

د ـ **القتل** : « كان الفوطى يرى قتل مخالفيه فى السر غيلة وان كانوا من أهل ملة الاسلام »(٢٨) . وكانت المعتزلة تعتبر القتل جريمة فى ذات حدها ؛ وذلك يتفق ومبدأهم القائل بان من الصعب معرفة قصد الاخرين ، وان المسئولية ليست فقط على الافعال الخارجية بل على النيات والقصد . وسنبحث هذه النقطة بالتفصيل فى الفصل الخاص بآراء المعتزلة السياسية ـ ولكن من الوجهة الخلقية نجد ان المعتزلة تحرم القتـل .

ويتضح من هذا البحث الوجيز الخاص ببعض الكبائر ان المعتزلة تسترشد خصوصا بالشريعة العقلية للحكم على الكبائـر ، ولا تتقيـد

---

(٢٧) الخياط : الانتصار ص ٨٣ .

(٢٨) البغدادى : الفرق ص ١٥٠ **ملحوظة** : يقول البغدادى : وأهل السنة يقولون فى الفوطى واتباعه ان دماءهم واموالهم حلال للمسلمين وفيه الخمس وليس على قاتل الواحد منهم قود ولا دية ولا كفارة بل لقاتله عند الله القربة والزلفى ـ وهنا القول بعيد كل البعد عن رأى المعتزلة .

بالشريعة النبوية ، ثم لاحظوا انه من الصعب تحديد قصد الفاسق للحكم عليه ؛ لذلك لجأوا الى القول بالمنزلة بين المنزلتين ؛ وكأنهم يقولون وماذايدرينا ان كان ما نسميه فاسقا ما هو الا عاص لبعض النظم الاجتماعية المتفق عليها ، أو لبعض الاغراض الشخصية ولم يعص قط شريعة عقلية ؟ .

٦ ـ التوبة :

ان الفاسق يمكنه ان يتوب عما أتى به من معصية . كما وانه أتى المعصية حرا مختارا يمكنه أيضا ان يختار التوبة ويندم على معصيته. والمعتزلة تضع شرطين أساسيين للتوبة ، حتى تكون صادقة : ١ ـ يجب ان تكون التوبة كاملة شاملة جميع الذنوب . و ٢ ـ يجب ان يوجد قصد صادق على التوبة . وما يذكره ابو هاشم الجبائى عن التوبة يوضح لنا موقف المعتزلة منها فيقول : « ان التوبة لا تصح مع ذنب ومع الاصرار على قبيح آخر يعلمه قبيحا أو يعتقده قبيحا ، وان كان حسنا »[٢٩] فيجب ترك القبيح لانه قبيح ، أو لاننا نعتقده قبيحا . ويضيف ابو هاشم قائلا : « ان التوبة من الفضائح لا تصح مع الاصرار على منع حبة عليه »[٢٩] يعنى ان التوبة يجب ان تكون كاملة شاملة كل فعل قبيح أو كل قصد قبيح ؛ فالتوبة الجزئية غير مجدية . لذلك هو يقول : « ان من قتل ابنا لغيره وزنى بحرمته »[٢٩] يكون قد فعل معصيتين ويلزمه توبتان . اما اذا تاب عن واحدة ، وأصر على الاخرى ، فكأنه لم يتب . ويدهش البغدادى

(٢٩) البغدادى : الفرق ص ١٧٥ ـ ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٥٢ .

لقول ابى هاشم هذا ، ويوجه له هذا السؤال : « اذا كان التائب عن بعض ذنوبه‌قد ناقض وتاب عن ذنبه لقبحه ، وأصر على قبيح آخر فلم لا تصح توبته من الذى تاب منه ؟ »(٢٩) ومن سؤال البغدادى هذا نفهم ان المعتزلة كانت لا تعتبر التوبة جزئية ، بل يجب ان تكون شاملة كل قبيح حتى تكون فعالة ؛ لان الحياة الخلقية تكون وحدة غير متجزئة ؛ فلا يجوز ان يتوب تائب عن قبيح مع استمراره فى قبيح آخر ؛ ان هذا لا يبرأه من القبح - اما فيما يتعلق بالنية عند التوبة ، فيكفى ان تكون النية صادقة لتصح التوبة . ويذكر ابو هاشم حال من تاب عن قبيح وأصر على قبيح آخر يعتقده حسنا ؛ فيقول ان توبته صالحة اذ ان قصده حسن ، وهو يجهل ان القبيح الذى يصر عليه هو فعلا قبيح بل يعتقده حسنا(٢٩) ويقول بشر بن المعتمر « اذا تاب انسان عن كبيرة ثم راجعها عاد استحقاقه العقوبة الاولى ، لان توبته تقبل بشرط ان لا يعود »(٣٠) ولكن الانسان ضعيف من طبيعته ، فلا يجب ان نستنتج من قول بشر هذا ان كل من راجع كبيرة استحق عقاباً عليها ، وعلى كل ما ماثلها من كبائر سابقة تاب عنها ، لان المعتزلة تشترط فى التوبة العزم على عدم مراجعة الكبيرة ؛ ولكن الانسان معرض للوقوع فى نفس الكبائر مرات ، فماذا يكون أمره اذا راجع الكبيرة ؟ يقول أبو بكر الاخشيدى « ان كل من تاب عن كبيرة وراجعها ثم تاب عنها ، فكل توبة عن كل واحدة مقبولة»(٣١) وذلك لان من يتوب

---

(٢٩) البغدادى : الفرق ص ١٧٥ .

(٣٠) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٧٠

(٣١) ابن حزم - الفصل جـ ٤ ص ١٥٤ .

مرة يشترط فيه ان يكون عنده العزم الصادق على عدم مراجعة الكبيرة ، المعتزلة تقاس بالنية والقصد خصوصا(٣٢) .

حالة من يصبح عاجزا عن مراجعة الكبيرة : توجد بعض الكبائر التى تتطلب عضوا معينا للقيام بها . فماذا يكون حال من يتوب عن كبيرة بعد فقده العضو الذى استعمله فى هذه الكبيرة ؟ يقول ابو هاشم « ان التوبة لا تصح عن الذنب بعد العجز عن مثله ، فلا يصح عنده توبة من خرس لسانه عن الكذب ، ولا توبة من جب ذكره عن الزنى(٣٣) ورأى أبى هاشم هذا يمكن تعليله هكذا : ما الذى يضمن لنا عدم مراجعة الذنب اذا كان هذا الشخص لم يفقد العضو الذى زنى به وكذب بواسطته ؟ لذلك اعتبر أبو هاشم توبة الفاسق بعد عجزه عن مثل ما فسق به ، توبة متأخرة غير صالحة . اما اذا جاءت التوبة قبل العجز فهى صالحة .

٧ ـ العوض والتفضل واللطف :

يتألم الانسان عندما يرغم على الخضوع الى حكم جائر ظالم ، ومن العدل ان ينال عوضا عن هذا الالم . ويقول الجبائى ان العوض مستحق لالم متقدم »(٣٤) . ولكن هذا العوض يكون لوقت ، ويقاس بالالم الذى يكون قد تحمله الانسان . فالعوض خلاف السعادة التى يتمتع بها أهل الجنة ولاتقاس بالامهم بل هى ثواب لافعالهم ، وليس لها حد(٣٥) .

---

(٣٢) رأى المعتزلة هذا قريب جدا من رأى المسيحيين فى التوبة .

(٣٣) البغدادى : الفرق ص ١٧٦ .

(٣٤) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٨٧ .

(٣٥) انظر الفصل التالى الخاص بالجنة والنار .

فالعوض نوع من التعويض يقدمه الله لمن تألم من جور الاخرين[٣٦] .

والعوض خلاف التفضل . « لان العوض مستحق والتفضل غير مستحق »[٣٧] . والتفضل بمثابة هبة يمنحها الله لخلقه . نذلك يفضلها الجبائى على التفضل ، اذ انها بمثابة تعظيم واجلال للمثاب يقترن بالنعيم . وينتهى ابو هاشم الجبائى الى « ان التفضل لا يقع به انتصاف من الله لان التفضل ليس يجب فعله مثل العوض »[٣٧] فالمؤمن الذى يخضع للشريعة يستحق الثواب على فعله والسعادة فى الجنة . ولكن من يتألم لاجل الشريعة فيستحق العوض زيادة على الثواب .

ويقول الجبائى ان الله يمنح لطفا لعبده ليساعده ليؤمن ؛ ولكنه يضيف ان « من آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلة مشقته ، ولو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لعظم مشقته »[٣٧] . وهذا القول يتفق والاصل الذى بنت عليه المعتزلة الاستحقاق . فهم يقولون ان العقل باستطاعته ادراك الشريعة ، والانسان حر فى العمل بموجبها او فى مخالفتها ؛ لذلك كان من العدل ان من عرف الشريعة بمشقته ، اعنى بواسطة اجتهاده ، كان له ثواب أكبر من الذى آمن بلطف من الله . ولكن هناك مسألة لم نستوضحها عند المعتزلة بعد وهى : هل الله يمنح لطفه جزافا لمن يشاء ؟ أم هو يمنحه لمن اجتهد فى الوصول الى معرفة الشريعة ولم يتمكن ؟ ـ نعتقد ان الفرض الثانى هو الذى يتفق أكثر مع مبادىء المعتزلة ؛ ونلاحظ ان لو صح هذا الفرض ايضا

---

(٣٦) فعلى هذا الرأى يكون للشهداء عوض بجانب النعيم الذى يتمتعون به فى الجنة .

(٣٧) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٨٧ .

- اعنى ان الله يساعد المجتهد بمنحه لطفا من عنده - فتكون حال من نال هذا اللطف أقل من حال من وصل الى معرفة الشريعة بمشقته فقط .

* * * *

لما كان الانسان العاقل فى امكانه ادراك الشريعة ، وفى امكانه الخضوع اليها أو مخالفتها ، فمن العدل ان ينال ثوابا من عمل بها وعقابا من خالفها . ولكن فى عالمنا لا يتناسب الجزاء مع قيمة الافعال الخلقية ؛ غالبا ما تغيب عنا المقاصد والنوايا . ولذلك لزم القول بحياة آجلة فى عالم آخر يستقر فيه النظام الخلقى ؛ وهذا الشعور بالحاجة الى جزاء خلقى عادل هو الذى جعل المعتزلة تقول بوجود الجنة والنار ؛ لان لولاهما لاصبح من المستحيل علينا ان نفهم كل المسألة الخلقية ؛ لانه ما فائدة الشريعة بدون جزاء ؟ . ونلاحظ هنا ان موقف المعتزلة من المسألة الخلقية قريب جدا من الموقف الذى سيقفه كنط الالمانى عندما يبرهن على خلود النفس بواسطة شعورنا بالحاجة الى جزاء يتفق وما نستحقه من جراء خضوعنا للشريعة أو مخالفتنا لها ؛ وكذلك وجود الجنة والنار أمر ضرورى حتى تنال كل نفس ما استحقته ؛ والا فلا يمكنا ان نفهم المسألة الخلقية ؛ حتى ولا يكون لها وجود . وهذا خلاف ما نشعر به ويقول به العقل العملى .

الفصل الثالث

الجنة والنار

ان المسألة الخلقية ـ مثل ما وضعها المعتزلة ـ تحتم وجود الجنة والنار ، حتى ينال الانسان ثوابه أو عقابه حسب ما يستحق على أعماله • ولكن هل ينال الانسان جزاءه مباشرة بعد انفصال النفس عن الجسد ، أم هو يناله يوم البعث ، حينما تحلى الانفس بأجسام مطهرة لتذوق لذة النعيم أو أجسام مخصوصة لتتحمل عذاب النار ؟ لذلك تسائل المعتزلة هل الجنة والنار مخلوقتان مع العالم ، أو هما ستخلقان عندما يصبحان مكانيين ضروريين لاهل الخلدين ؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى لما كان الثواب والعقاب تستحقهما ارادة حرة فى أفعالها ، ولما كانت هذه الارادة تكف عن العمل فى الجنة وفى النار ، فماذا يكون حينئذ حال أهل الخلدين لما لم يعد فى استطاعتهما القيام بأى فعل ، اما لزيادة استحقاقهما فى النعيم ، واما للتخفيف عن آلامهما فى النار ؟ سنحاول هنا ان نستطلع رأى المعتزلة فى هاتين النقطتين : أعنى خلق الجنة والنار من جهة ، وحال أهل الخلدين ، من جهة أخرى • والمعتزلة بحثت هاتين النقطتين على ضوء العقل الصرف •

١ ـ هل خلقت الجنة والنار مع العالم ؟ :

لما كانت الجنة المكان الذى ينعم فيه الصالحون ، والنار المكان الذى يتألم فيه الطالحون ، تسألت المعتزلة : هل الله خلق مع العالم هذين المكانين قبل ان يكون هناك صالح وطالح ؟ أم هل هما يخلقان لما يصير هناك من يستحقهما ؟ تقول المعتزلة ان فى يوم البعث يدخل كل انسان فى المكان الذى يكون قد استحقه[١] لذلك زعم أكثر المعتزلة انه من العبث ان نقول ان الجنة والنار خلقتا مع العالم ، أو انهما خلقتا الآن اذ انهما لا تشغلان الا بعد وقت . ونفهم حينئذ لماذا كان الفوطى يكفر « من قال ان الجنة والنار مخلوقتان (الآن)[٢] اذ لا فائدة فى وجودهما ، وهما جميعا خاليتان ممن ينتفع ويتضرر بهما »[٣] وكان يقول ان الله سيخلقهما يوم البعث « والحساب »[٤] . وهذا هو أيضا رأى أكثر المعتزلة ـ ولكن يبدو ان البعض منهم ـ حسب قول البغدادى ، وهو لم يذكر اسمائهم ، « شكوا فى وجودهما اليوم ، وانهم لم يقولوا بتفكير من قال انهما مخلوقتان »[٥] والجبائى على هذا الرأى ـ ويلجأ عباد بن سليمان الى حجة عقلية ليرد القول بان الجنة والنار مخلوقتان حاليا ؟ فيقول : « اذا كان هذان المكانان موجودين لوجدا اما فى عالم الكواكب واما فى عالم العناصر واما فى عالم آخر ، وهذه الاحتمالات الثلاثة مردودة ، لان الكواكب لا يمكن خرقها ولا لحمها فلا يمكن

---

(١) الايجى : المواقف ص ٣٧٥ .
(٢) البغدادى : الفرق ص ١٥٠ .
(٣) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٧٨ .
(٤) الايجى : مواقف ص ٣٧٥ .
(٥) البغدادى : الفرق ص ١٥٠ .

لاى مخلوق ان يخترقها . واذا قلنا ان هذين المكانين موجودان فى عالم العناصر ، فهذا يتطلب القول بالتناسخ ، ونحن نرد هذا القول ردا تاما . ولا يوجد خارج عالم الكواكب عالم آخر ، لان فلك الكواكب مستدير ، واذا وجد عالم آخر كان هو أيضا مستدير ولزم القول حينئذ بوجود فراغ بين فلك الكواكب وهذا العالم الاخر ، وذلك مستحيل »(٦) ويؤول ابو هاشم بن الجبائى هذه الآية « عرضها السماوات والارض » تأويلا حرفيا ليثبت ان الجنة والنار لم تخلقا قبل يوم البعث . ويقول : من المستحيل ان تتصور مثل هذه الابعاد للجنة قبل فناء السماوات والارض ، اذ ان مداخلة الاجسام مستحيلة(٧) وتستنتج المعتزلة من هذا ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء الارض والسماوات ، اعنى بعد فناء هذا الكون . فهكذا ترى المعتزلة ان القول بوجود الجنة والنار قبل يوم البعث قول لا يقبله العقل ، لانه لابد ان تشغل الجنة والنار مكانا غير موجود الان فى عالمنا ولا فى عالم الكواكب ايضا ؛ ثم لو افترضنا وجود هذا المكان فانه سيكون خاليا لحين يوم البعث .

٢ ـ أهل الخلدين :

ستكون الجنة مكان ثواب والنار مكان عقاب . ولا يستحق الثواب الا من ادرك الشريعة وعمل بموجبها حرا ، ولا يستحق العقاب الا من ادرك الشريعة وخالفها حرا . والانسان لا يدرك الشريعة الا عندما ينضج عقله (انظر الباب الاول . الفصل الثانى رقم ٣ و ٤) ولما كان

---

(٦) الايجى : مواقف ص ٣٧٥ .
(٧) نفس المصدر ص ٣٧٦ .

الامر كذلك فماذا يكون مصير من لم تنضج عقولهم ولم يدركوا الشريعة ، مثلا الاطفال والمجانين ؟ يجيب ثمامة على هذه المسألة قائلا : « ان الاخرة انما هي دار ثواب أو عقاب وليس فيها لمن مات طفلا ولا لمن لايعرف الله بالضرورة طاعة يستحقون بها ثوابا ولا معصية يستحقون عليها عقابا ، فيصيرون حينئذ ترابا اذ لم يكن لهم حظ فى ثواب ولا عقاب »(٨) وزعم ايضا ان « اليهود والنصارى والمجوس يصيرون يوم القيامة ترابا لانهم غير عارفين ولا قاصدين لله الى معصية على العمد لها ، فزال عنهم بذلك ـ عند ثمامة ـ اسم الكفر ، وزال عنهم الوعيد بزوال اسم الكفر عنهم ، لان الحكم بالوعيد تابع للاسم عند ثمامة»(٩). ولكن موقف الجبائى يبدو أقل شدة من موقف ثمامة تجاه الاطفال والمجانين واليهود الخ . وهذا ما يتضح لنا من المناقشة التى دارت بينه وبين الاشعرى : « سأل الاشعرى الجبائى عن ثلاثة أخوة أحدهم تقى والثانى كافر والثالث صغير ، ماتوا كذلك . كيف حالهم فى الآخرى ؟ » فقال الجبائى : التقى فى الدرجات العلا والكافر فى الدركات والصغير من أهل السلامة ـ فقال الاشعرى : ان ارادة الصغير أن يذهب الى درجات التقى هل يؤذن له ؟ فقال الجبائى : لا . لانه يقال له ان أخاك انما وصل الى تلك الدرجات بطاعته ، وليس لك مثلها ـ فقال الاشعرى : فان قال : التقصير ليس منى لانك ما ابقتنى وما أقدرتنى على الطاعة ـ فقال الجبائى : يقول الله : علمت انك لو بقيت لشقيت وصرت مستحقا للعقاب ـ فقال الاشعرى : فان قال الكافر : اله العالمين كما علمت حاله

(٨) البغدادى : الفرق ص ١٥٧ .
(٩) الخياط : الانتصار ص ٨٧ .

فقد علمت حالى ، فلم راعيت مصلحتـه دون مصلحتى ؟ ـ فانقطع الجبائى ـ[١٠] لاشك فى ان هذه المسألة صعبة وهى كما تقول المعتزلة من « لطيف الكلام » اذ انهم يجتهدون فى التوفيق بين عدل الله ولطفه من جهة وحرية الاختيار عند الانسان من جهـة أخـرى ـ وتدافع المعتزلة عن هذه الحرية ، اذ انها من أصولهم الرئيسية . والانسان لا يستحق ثوابا أو عقابا الا اذا كان حرا ؟ فبدون هذه الحرية يستحيل تعليل مسألة الثواب والعقاب . ومن هنا نفهم معنى قول الجاحظ « بان الله لا يدخل النار أحدا وانما النار تجذب أهلها الى نفسها بطبعها ، ثم تمسكهم فى نفسها على الخلود »[١١] ويمكنا ان نضيف الى قوله هذا « ان الجنـة تجذب أهلها الى نفسـها بطبعها وان الله لا يدخل أحدا الجنة »[١١] .

فيتضح من هذا الكلام ان الله لا يختار جزافا أهل الخلدين ، بل ان الانسان يستحق بفضل ارادته الحرة ، الجنة أو النار حسب مايأتى من أفعال ـ فمعرفة الشريعة لازمة ، وحرية الاختيار ضرورية حتى يثاب أو يعاقب الانسان . ويستنتج المعتزلـة من ذلك ان من لم يعلم الشريعة « الطبيعة العقلية » لا يستحق جزاء ، اذ انه لم يأتى بمعصية كما وانه لم يخضع الى شريعة . ولكن من حاله هكذا هل سيصير ترابا يوم البعث ؟ أو بمعنى آخر ليس له بعث ؟ أم سيكون فى مكان ما

---

(١٠) اليافعى : مرهم العلل ص ١٢٨ ـ **ملحوظة** : ان ما يذكره الجبائى عن (أهل السلامة) يذكرنا « باليمبوس » عند المسيحيين وهو مكان تطمئن فيه انفس الاطفال دون ان تشاهد الله .

(١١) البغدادى : الفرق ص ١٦١ ـ الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٨٠ .

هادئا مطمئناً ؟ ان جميع المعتزلة ليست على رأى واحد فى هذه المسألة .

٣ ـ حال اهل الجنة :

ان الارادة الحرة لم تعد تفعل فى الجنة . لذلك يستحيل على أهل الجنة ان يفعلوا . ويعلل ابو الهذيل ذلك بقوله : « ان الدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة واختيار ـ ولذلك كانت الدنيا دار ألم وعذاب ـ ولكن الآخرة دار جزاء ، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محنة ولا أختيار . فأهل الجنة فى الجنة يتنعمون فيها ويلذون ؛ والله تعالى المتولى لفعل ذلك النعيم الذى يصل اليهم وهم غير فاعلين له »(١٢) . ويفسر ابو الهذيل ذلك بقوله : « لو كانوا فى الجنة مع صحة عقولهم وابدانهم يجوز منهم اختيار الافعال ووقوعها منهم ، لكانوا مأمورين منهيين . ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية ، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهى ، ولم تكن دار ثواب ، وكان سبيلها سبيل الدنيا . وقد جاء الاجماع بان الدنيا دار عمل وأمر ونهى ، والاخرة دار جزاء ، وليست بدار أمر ولا نهى وهذا الاجماع يوجب ماقلت»(١٣) لذلك كان يثبت ابو الهذيل بكل شدة ان أهل الجنة لا يفعلون أى حركة بل يتذوقون اللذة والسعادة ؛ فهم ليسوا « كالحجارة » بل هم « أحياء عقلاء فهماء »(١٤) . فقط لم يعد يريدون . « وتجمع فيهم اللذات كلها : اللذات الجسمية واللذات المعنوية ويصيرون فى الجنة باقين بقاء دائما وساكنين سكونا باقياً ثابتاً

---

(١٢) الخياط : الانتصار ص ٧٠ .

(١٣) نفس المصدر ص ٧١

لا يفنى ولا يزول ولا ينفذ ولا يبيد »(١٤) وفعلا لن يعودوا فى حاجة الى العمل ، اذ انه لن ينقصهم شىء مطلقا ، لانهم سيكونون فى حالة السعادة الكاملة .

٤ - لا توجد درجات فى الجنة :

لما كانت الجنة المكان الذى يثاب فيه من فعل بمقتضى الشريعة ، اعتبرت المعتزلة هذا المكان مكانا للثواب المطلق ليست فيه درجات يختلف فيها نعيم أهله . وهم لا يميزون بين أهل الجنة ؛ بمعنى انه ليس هناك من استحقها أكثر من الاخر ؛ فكل من استحق الجنة استحق فعلا نعيمها بأكمله ، اذ ان الجنة هى مكان السعادة المطلقة ؛ فلا توجد درجات فى هذه السعادة . لذلك قال النظام « ان من تفضل الله عليهم بالجنة لا يكون لبعضهم على بعض درجة فى التفضيل . وزعم انه ليس لابراهيم بن رسول الله فى الجنة تفضيل درجة على درجات اطفال المؤمنين »(١٥) .

٥ - أهل النار

تقول المعتزلة ان الله لا يفعل الشر أبدا ولا يظلم واحدا من مخلوقاته - اما أهل النار فانهم اختاروا احرارا عقابهم . ولا يستحق العقاب الا الكائن العاقل الحر . فالعقاب ليس ظلما يفعله الله « لان

---

(١٤) الخياط : الانتصار ص ٩ - الاشعرى : مقالات ص ٤٧٥ و ٤٨٥ - الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٨ - ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٧ - ابن أبى حديد : شرح نهج البلاغة القسم السادس ص ١٢١ - البغدادى : الفرق ص ١٠٥ .

(١٥) البغدادى : الفرق ص ١٣١ .

الله لم يفعل شرا بوجه من الوجوه »[١٦] على حد قول عباد بن سليمان - « ولا يضر أحدا في باب الدين »[١٦] على حد قول الجبائي - ويستحيل على الله ان يظلم ، اذ انه الكمال المطلق (انظر الجزء الاول . الباب الاول ص ٨٢ وما بعدها) . فعذاب أهل النار عدل وصلاح ؛ فهو عدل لانه الشبيه يجذب الشبيه اليه ؛ اعنى ان النار تجذب أهلها الى نفسها بطبعها ، كما قال الجاحظ[١٧] وهو صلاح لان في عذاب أهل النار منفعة ومصلحة لمن يفكر . ويقول الاسكافي « ان في عذاب جهنم خير في الحقيقة ومنفعة وصلاح ورحمة ، بمعنى انه نظر لعباده اذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب الكفر »[١٨] . فاذن وجود العقاب لمن يستحقه رحمة ومنفعة من لدن الله ، حتى يعتبر به الكائن الحي ويفهم انه عليه ان يبتعد عن المعصية . لذلك قالت المعتزلة ان الله لا يظلم أحدا بل ان العاصي هو الذي يؤذي نفسه عندما يستحق العذاب كجزاء على معصيته . ويقارن عباد بن سليمان بين عذاب أهل النار والامراض والاسقام[١٩] كما وان الامراض والاسقام ليست شرا في ذاتها ، كذلك عذاب أهل النار ليس شرا في الحقيقة . وتفسير ذلك ان الامراض والاسقام لا توجد الا بالنسبة الى حالة نعتبرها حالة منتظمة، ولكن الحالة المرضية في ذات حدها هي أيضا حالة منتظمة اذ انها حاصلة من اضطراب أو خلل في الجسم أو في أحد اجزاء الجسم ؛ وهذا الخلل له سببه ؛ والمعروف ان كل خلل في الجسم يتبعه خلل في

(١٦) الاشعري : مقالات ص ٥٣٧ .
(١٧) البغدادي : الفرق ص ١٦١ .
(١٨) الاشعري : مقالات ص ٥٣٧ .
(١٩) نفس المصدر .

وظائف هــذا الجسم يطلق عليــه اســم حالات شاذة ؛ بينمــا هى حــالات تتفق وحــالة الخــلل الموجــود فى الجسم ٠ وكــذلك الامر بعــذاب أهل النار فانه حــالة منتظمــة بالنسبة اليهم ، لان العاصى سبب اضطراباً فى نفسه ، وهذا الاضطراب أو الخلل فى الحياة الخلقية ، تتبعه حتما حالات تتفق وأياه ، أعنى ان هذا الخلل يتبعه حتما عذاب ٠ فتصبح هكذا النار وكل ما فيها من عذاب المكان الطبيعى المنتظم لمن عصى الشريعة حرا ٠ وعذاب النار يصبح هكذا نتيجة حتمية ومنطقية للشريعة ؛ فلم يعد العذاب ظلماً من لدن الله بل عدلا ٠

حال أهل النار :

تقول المعتزلة : كما ان أهل الجنة سيخلدون فيها ، وسيكونون فى حال نعيم دائم وحال سكون ، كذلك الفساق سيخلدون فى النار ، ومن دخل النار لا يخرج منها(٢٠) ٠ ويقول ابو الهذيل ان حركات أهل النار تنقطع ، وانهم يسكنون سكونا دائما(٢١) ٠ وذلك لنفس الاسباب التى ذكرها واحتج بها فى قوله بانقطاع حركات أهل الجنة ؛ ولكى يشعر أهل النار بالعذاب يلزمهم اجسام قل ما هو الحال لاهل الجنة الذين يتنعمون بواسطة أجسامهم ؛ ولذلك يقول الجبائى « ان الله يضر ابدان الكفار بالعذاب فى جهنم وبالالام التى يعاقبهم بها »(٢٢) ٠ ومتى شعر البدن بالالم فكل الكائن يشعر به أيضا ٠

---

(٢٠) نفس المصدر ص ٤٧٤ ٠
(٢١) نفس المصدر ص ٤٧٥ ٠
(٢٢) نفس المصدر ص ٣٨ ٥

٦ - هل الجنة والنار خالدتان ؟ :

بما ان أهل الجنة وأهل النار سيكونون فى حال سكون مطلق يتذوق فيها الاولون جميع اللذات ، والاخرون الالام المستحقة لهم ، فهذه الحال لا تنتهى الا اذا ادخل الله فى العدم أهل الخلدين . ولكن كيف يمكن تعليل رجوع أهل الخلدين الى حال العدم ، والمعتزلة تقول ان الله عادل بعدل مطلق ؟ ولما ينتزع هو من الكائن العاقل حالا استحقها هذا الكائن فيكون الهاً ظالماً . فلا تقبل المعتزلة القول بان الله فى امكانه ان يرد الى العدم أهل الخلدين ؟ غاية ما فى الامر يجوز لله ان يعدم الكائنات التى ليست لافعالها أية قيمة خلقية ، ولم تستحق عليها ثواباً ولا عقاباً . ولكن الكائنات التى أتت بأفعال لها قيمة خلقية فلا يجوز اعدامها ، اذ ان افعالها العاقلة الحرة والخلقية كانت خلقا لها ، وتبقى لها . فمن العدل ان تدوم حالة السعادة فى الجنة وحالة الالم فى النار ، اذ ان هاتين الحالتين مكتسبتان لافعال صدرت من كائن عاقل حر تعتبره المعتزلة كخالق لهذه الافعال ، لان الفعل الحر خلق لارادة حرة . فيستحيل القول بانعدام أهل الخلدين ؟ وذلك لسببين : الاول لانه يكون منافياً لعدل الله ، والثانى لانه لو حصل هذا الانعدام فيكون معناه ان الافعال التى نسميها حرة لم تعد صادرة من ارادة الانسان ؟ وهذا خلاف ما تدافع عنه بشدة المعتزلة ، ولكنها تصبح حينئذ افعالا صادرة من علة أخرى أعنى من الله والاجسام المادية الخاضعة للحتمية المطلقة . واذا سلمنا بان ليس هناك أفعال صادرة من الانسان بواسطة عقله وحريته فلم يعد مجال للكلام عن استحقاق الثواب أو العقاب وحينئذ تنهار كل المسألة الخلقية . ومن هنا نفهم لماذا قال ابو الهذيل « ان أكل أهل الجنة وشربهم

وجماعهم وتزاورهم وجميع لذاتهم باقية مجتمعة فيهم لاتفنى ولا تنقضى ولا تزول ولا تبيد »(٢٣) ويحتج ابو الهذيل بهاتين الايتين : « أكلها دائم وظلها » و « خالدين فيها أبدا » . وقال جعفر بن مبشر « ان تأبيد المذنبين فى النار من موجبات العقول »(٢٤) وكذلك تأبيد أهل الجنة فى الجنة . وقول جعفر هذا يدلنا الى أى درجة كانت المعتزلة تعتبر المسألة الخلقية قائمة على العقل . لقد ذكرنا آنفا ان الشريعة فى نظرهم ، فى متناول العقل الناضج قبل ان يأتيه الوحى ؛ فكل ما يترتب على هذه الشريعة من نتائج ، مثل ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار - وحتى تخليدهم فيها - فى متناول العقل . فقط رأى بعضهم ان التخليد لا يقره العقل اذا لم يأتى الوحى منبها بذلك .

ان المعتزلة تفسر كل المسألة الخلقية تفسيرا عقليا . انهم اعتبروا حرية الاختيار الاصل الضرورى للحياة الخلقية ، وقالوا ان العقل الناضج يمكنه ان يدرك الشريعة . ولما يعزم الانسان بأرادته على عمل يكون بمثابة خالق لهذا العمل ؛ انه لا يخلق العمل من حيث مادته ، بل هو يوجهه فى اتجاه من اختياره هو . ويصبح مسئولا عن هذا الاختيار . واذا جاء الاختيار مطابقاً للشريعة ، استحق الانسان ثوابا عليه ، واذا جاء منافياً للشريعة ، استحق عقاباً عليه - فالثواب والعقاب يصبحان

---

(٢٣) الخياط : الانتصار ص ١٢ - الاشعرى : مقالات ص ٤٧٤ و ٤٨٥ - الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٨ - ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٧ - البغدادى : الفرق ص ١٠٥ - هذا هو أيضا قول المردار انظر الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٧ .

(٢٤) البغدادى : الفرق ص ١٥٣ .

حالتين يكتسبهما الكائن العاقل الحر المختار ، وهما ليسا بلطف يمنحه الله للانسان ؛ بل ان الله ملزم بمقتضى عــدله ان يثبت أو يعاقب من يستحق الثواب أو العقاب . ولما كان الثواب والعقاب حالتين خاصتين بأهل الخلدين ، فلا يجوز لله ان يضع لهما حدا ، اذ انه تعالى لم يخلقهما بكل معنى الكلمة ، بل الانسان استحقهما بأفعاله الحرة .

فيمكنا ان نلخص الاخلاق عند المعتزلة فى النقط الاتية : أ ـ ان عقل الانسان فى امكانه ان يدرك الشريعة قبل أى تنزيل . ب ـ الانسان حر فى ان يخضع الى الشريعة أو ان يعصها . ج ـ فيستحق ثوابا أو عقابا . د ـ ان عدل الله مطلق وهو لا يعمل جزافا ؛ ان الله لايختار عفوا أهل الجنة ولا أهل النار ؛ بل ان كليهما يختار الحالة التى يستحقها . هـ ـ ان مكان الثواب (أعنى الجنة) ومكان العقاب (أعنى النار) لا يخلقان الا يوم البعث ؛ و ـ هذان المكانان خالدان ، اذ انه يستحيل على الله بما عرف عنه من عــدل ، ان يفنى مــا اســتحقه الانســان العاقل الحر .

فها نحن أمام علم أخلاق مشيد على العقل الصرف ، ومعتبر العقل اساسا للواجب . ويستنتج من هذا الاصل كل النتائج والتطبيقات التى تذكرنا بالاخلاق القائمة على العقل عند بعض الفلاسفة المحدثين لاسيما عند ايمانويول كنط .

واذا كانت وظيفة العقل هى الرئيسية عند المعتزلة ، فهذا لا يحط من قدر رسالة الرسول أو النبى . ولكن رسالته محصورة فى تبليغ الانسان ما أوحى به هو . واذا قام خلاف ظاهرى بين الفاظ الوحى والشريعة العقلية ؛ تقول المعتزلة انه يجب تأويل الوحى على ضوء

الشريعة العقلية . كما وانهم يقولون ان الوحى متمم للشريعة العقلية دون ان يناقضها كل التناقض . ولما كان النبى انسانا كباقى البشر خاضعا للامر المحتم عليهم أعنى الموت ، تصبح مسألة تعيين من يخلفه من ادق المسائل ونحن نعرض آرائهم بهذا الشأن فى الباب الذى خصصناه للسياسة .

الفصل الرابع

الرسول والوحى

١ ـ الرسول والمعجزات :

ان مهمة الرسول محدودة واضحة ؛ عليه ان يبلغ الناس الرسالة التى أوحى الله بها عليه . وهذه الرسالة تعبر عن ارادة الله وعن أحكامه . وتقول المعتزلة انه لا يجوز ان تناقض الشريعة العقلية تناقضاً جوهرياً ؛ ولكن اليس الناس فى حاجة الى بعض العلامات الدالة على صدق رسالة الرسول ؟ هلا يجب على الرسول ان يثبت صدق رسالته ببعض الخوارق والمعجزات ؟ لما كانت المعتزلة لا تقول الا بسلطان العقل فهم كانوا دائما على حذر من المعجزات ، ويميلون خصوصاً الى عدم قبولها . فنجد مثلا النظام « ينكر ما روى فى معجزات النبى من انشقاق القمر ، وتسبيح الحصا فى يده ، ونبوع الماء من بين أصابعه ، كما انه أنكر أعجاز القرآن فى نظمه »[١] ويقول المردار « ان الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظماً وبلاغة »[٢] . وذهب النجار فى شكه فى

---

(١) البغدادى : الفرق ص ١١٤ ـ الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ٤٤ .

(٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٧٥ ـ الاسفرائينى : التبصير ص ٤٧ .

المعجزات الى ان قال : « قد يجوز ان تظهر المعجزات على الكذابين الذين يدعون الالوهية ولا يجوز ان تظهر على الكذابين الذين يدعون النبوة ، لان من يدعى الالوهية ففى بنيته ما يكذبه فى دعواه ، وليس من ادعى النبوة فى بنيته ما يكذبه انه نبى»(٣) فيتضح لنا من مختلف هذه الاقوال انه لا يشترط فى النبى ان يأتى بالمعجزات حتى يثبت صدق رسالته . ولكن اذا كان الامر كذلك ، فكيف يمكنا ان نميز الرسول من باقى البشر ؟ لما اتخذت المعتزلة العقل مقياساً لكل الحقائق ولما قالت بسلطانه ، ووضعت الوحى على محك العقل ، فأصبح من البديهى عندهم ، ان يشكوا فى المعجزات ، وان يستغنوا عنها لاثبات صحة رسالة الرسول ، طالما هذه الرسالة سيمتحنها العقل . وشكهم فى المعجزات لا يقل عن شكهم فى السحر ؟ وقولهم فيه « هو انه التمويه والاحتيال ، وليس يجوز ان يبلغ الساحر بسحره ان يقلب الاعيان ولا ان يحدث شيئاً لا يقدر غيره على احداثه(٤) . والنتيجة التى تنتهى اليها المعتزلة هى أن كل ما يقدر عليه انسان فالاخرون ايضا قادرون عليه . ولا تعتبر المعتزلة الانسان قادرا على عمل المعجزات من طبيعته واذا اتى الانسان بمعجزة فهذا يدل على ان الله منح الانسان قوة مخصوصة لعمل هذه المعجزة(٥) ولكن لما كان مذهب المعتزلة معتمدا على العقل الصرف ، ولما كانت المعجزات تفوق نطاق العقل ، لذلك نجد المعتزلة ينظرون اليها بعين الحذر والشك .

---

(٣) الاشعرى : مقالات ص ٤٣٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٤٢ .

(٥) راجع الجزء الاول الباب الاول . الفصل الثالث رقم ١١ .

٢ - صفات الرسول الخلقية :

تعتبر المعتزلة الرسول كباقى الناس ، يمكنه ان يأتى بذنوب ، ولكنها تقول « ان كل ما يقع من النبى من ذنب فصغير مغفور لا يوجب عليها وعيدا ولا يزيل ولايته ولا يوجب عداوة ؛ وقد أخبره الله بأنه قد غفر له ما تقدم من ذنبه ، وما تأخر ، وان الله قد عاتبه فى سورة عبس وفى قصة الاسارى ببدر »(٦) اما اذا قصد النبى الى الاداء عن الله والاخبار عنه بما أمره بأدائه الى خلقه ، وباخبارهم اياه ، فليس يجوز عليه الغلط والخطأ فى ذلك ، لان الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما أمرهم به ، وتصديقه فيما أخبرهم به عن ربهم ؛ فلم يكن الله ليأمرهم بتصديق من يجوز عليه خطأ ، ولا بطاعة من لا يؤمن منه الغلط »(٦) ومعنى ذلك ان النبى لا يجوز عليه الخطأ فى رسالته واما فيما عدا هذه الرسالة ، فهو غير معصوم ؛ ولكن بما ان الله اصطفاه من بين الناس فهذا دليل واضح على ان ذنوبه كلها مغفورة له .

٣ - شفاعة الرسول :

لما كانت مهمة الرسالة تبليغ الرسالة اللاهية للناس ليس الا ، قالت المعتزلة انه لا يجوز للرسول ان يتشفع للفاسق أو للكافر ؛ بل قال بعضهم انه يتشفع للمؤمنين ان يزدادوا فى منازلهم من باب التفضيل(٧) . وهذا أمر طبيعى يتفق ومذهب الاعتزال القائل بان المؤمن هو من آمن بأرادته ، والكافر من كفر بأرادته (انظر أعلاه الفصل الثانى رقم ١ و٢) ؛ ومن رأيهم انه اذا تشفع الرسول للكافر حتى

---

(٦) الخياط : الانتصار ص ٩٤ .

(٧) الاشعرى مقالات ص ٤٧٤ .

يصبح مؤمنا ، لم يعد لهذا المؤمن فضل ولا يستحق ثواباً على ايمانه هذا لذلك اعتبرت المعتزلة شفاعة الرسول جائزة فقط للمؤمنين ، حتى يزدادوا فى منازلهم ، أى فى منزلة الايمان بالله . وهذا القول يتفق تماما مع مبدأهم القائل بان الانسان يصبح كافرا بارادته ، ومؤمناً بارادته ، ولما يطلب المؤمن شفاعة الرسول فهو يطلبها بارادته واما الكافر ، فمن الطبيعى انه لا يطلب الشفاعة طالما هو فى حالة الكفر ؛ ولما يطلبها لم يعد كافرا بل يكون قد أصبح مؤمنا بأرادته ، وتصبح حاله حال المؤمن الذى يطلب هذه الشفاعة . ففرض المعتزلة هنا يتفق وقولهم بحرية الاختيار عند الانسان ، وبقدرة العقل على ادراك الشريعة وبان حالتى الايمان والكفر هما كسب للانسان .

٤ - هل يجوز الخطأ على الامة فيما تنقله عن نبيها ؟ :

تقول المعتزلة « ان الخطأ غير جائز على النبى فيما يبلغه عن ربه ، ولا فيما جعله حجة فيه ، وكل واحد من الامة سواه ، فجائز عليه الخطأ ، ولكن الامة باسرها لا يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيها ، لانها حجة فيما تنقل عنه ، فليس يجوز الاقرار بان الامة يجوز عليها بأسرها ارتكاب المعصية ، لان الامام احدها ، والمعصية لا تجوز عليه[٨] . وهذا ما يفسر لنا قول النظام القائل « بان الاجماع ليس بحجة فى الشرع ، وكذلك القياس فى الاحكام الشرعية لا يجوز ان يكون حجة ، وانما الحجة فى قول الامام المعصوم »[٩] . وقال ايضا

(٨) الخياط : الانتصار ص ٩٤ و ٩٥ .

(٩) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٤ .

« انه ليس يعدل خبر الله وخبر رسوله خبر احد »[١٠] والامـــر يبدو بديهيا للمعتزلة ، لان الشريعة الموحى بها هى من عند الله ، وهو تعالى يوحى مباشرة للرسول ، فالرسول خير من يبلغ الرسالة للناس ومن بعد الرسول يكون خليفته الشرعى (الامام المعصوم) هو خير من يحفظ هذه الشريعة ، ويبلغها للناس[١١] وحجة النظام فى ذلك هى « ان الخبر المتواتر مع خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر ومع اختلاف همم الناقلين ، واختلاف دواعيهم ، يجوز ان يقع كذب هذا (الخبر) »[١٢] ، لذلك يفضل النظام خبر الواحد الموثوق به ، والذى هو حجة فى نقل هذا الخبر ، على خبر الجماعة أو خبر كل الامـــة . ولما ينوه النظام عن هذا الواحد الموثوق به ، فهو يعنى بدون شك النبى والامام الشرعى من بعده[١٣] . لان فى رأى النظام ، الامام وحـده معصوم عن الخطأ فيما ينقله عن النبى . وما يذكره النظام هنا لا يختلف فى جوهره عما قاله استاذه ابو الهذيل الذى زعـــم « ان الحجة عن طريق الاخبار فيما غاب عن الحواس من آيات وفيما سواها لا تثبت بأقل من عشرين نفسا فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر »[١٤] . لا يكون الانسان من اهل الجنة الا اذا ادرك الشريعة العقلية وخضع اليها ، وهذه الشريعة لا تختلف فى جوهرها عن الشريعة النبوية . فالمسألة ترجع الى تعريف هذا الصالح الذى هو من اهل الجنة ، والى

---

(١٠) الخياط : الانتصار ص ٥٢ .
(١١) انظر آراء المعتزلة السياسية فى الباب الثالث من هذا الجزء .
(١٢) البغدادى : الفرق ص ١٢٨ .
(١٣) بحثنا هذه النقطة فى الباب الثالث
(١٤) البغدادى : الفرق ص ١٠٩ .

ايجاده . ولما كان الصالح يدرك الشريعة العقلية ويقبل الشريعة النبوية ، فهو يحافظ حتما عليها ، ويبلغها للاخرين كما وصلت الى الرسول .

ويتضح لنا من موقف المعتزلة هذا انهم يريدون ان تكون الشريعة النبوية حجة على شرط ان تكون محفوظة عند امام شرعى ، استلمها بطريق شرعى من امام آخر شرعى ، وهكذا حتى يصلوا الى النبى الذى هو قد استلمها من الله مباشرة . والامام الشرعى هو المحافظ الوحيد على هذه الشريعة ، وهو معصوم من الخطأ فى نقلها وفى تفسيرها(١٥) فاذا اظهر بعض المعتزلة ميلا الى على فيكون ذلك نتيجة لقولهم بان الشريعة لا تكون حجة الا اذا صانها امام معصوم شرعى . وكانوا يعتبرون عليا هذا الامام ، ولكن اعتبر بعضهم الخلفاء الراشدين الثلاثة أئمة شرعين معصومين ، فعلى ذلك كانت الشريعة محفوظة مصانة من كل خطأ . ونحن نوضح فى الباب الثالث من هذا الجزء مختلف آراء المعتزلة الخاصة بالامام .

---

(١٥) موقف المعتزلة هذا يذكرنا بعقيدة المسيحيين الكاثوليك بان البابا معصوم عن الخطأ فيما يتعلق بتعاليم المسيح والكنيسة .

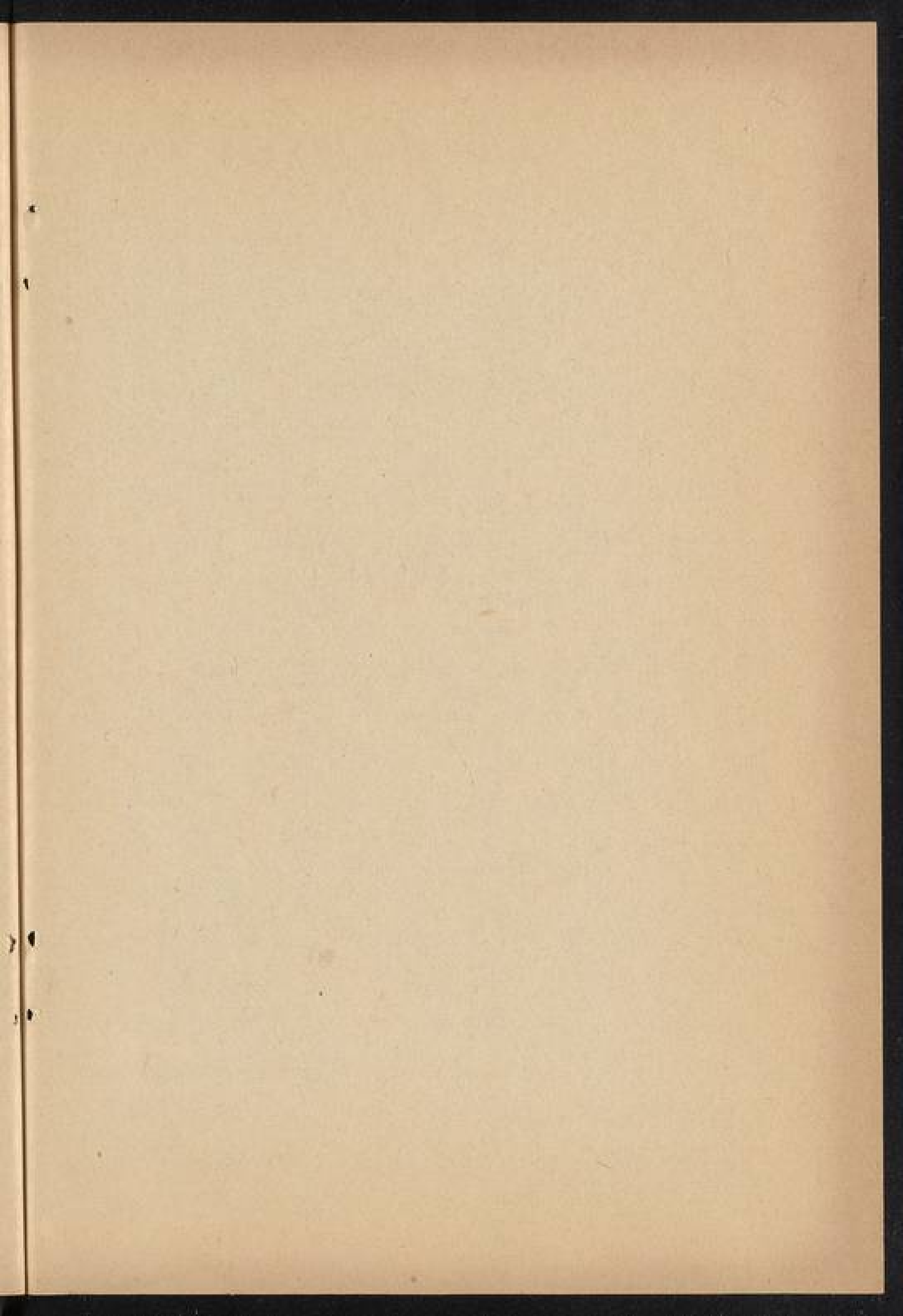
خاتمة الباب الثانى

تعتبر المعتزلة الحياة الخلقية قائمة على العقل ، وتقول ان العقل عندما ينضج يدرك طبيعة القانون الخلقى ، اعنى الشريعة العقلية ، والخير والشر اللذان يدركهما العقل هما مطلقان فى ذات حدهما • ثم ان الوحى أو الشريعة النبوية تثبت فينا الشريعة العقلية ، وتذكرنا بها اذا غفلنا عنها ، أو تتممها ، ولكنها لا تناقضها فى أى حال من الاحوال • ولما يدرك الانسان الشريعة يكون حرا فى الخضوع اليها ، أو فى معصيتها ، وهكذا يصبح الانسان بفضل اختياره لافعاله ، مختارا لجزاءه • ولما كان العقل يحتم وجود جزاء : ثواب أو عقاب للافعال الحرة ، لزم القول بوجود مكان ينال فيه كل انسان ما استحقه من جزاء ، فخلود النفس يصبح ضرورة اخلاقية يقرها العقل • ولكن هذا الخلود لا يكون الا لمن استحق ثوابا أو عقابا ، ونجد المعتزلة مترددة فى القول بخلود انفس الاطفال والذين لم يدركوا الشريعة عقلا •

اما الوحى فلا يجوز ان يناقض الشريعة العقلية ، والرسول الذى اصطفاه الله ليبلغ الرسالة للناس ، عليه ما على الناس من امر محتوم ، فقط له منزلة خاصة عند الله ، لذلك غفر له الله ما أتى به من ذنوب وهى صغيرة • ولكن الامة فى حاجة الى امام يسوسها من بعد الرسول • واذا لم يكن هناك نص يدل على الامام ، فيختار من بين من هم اصلح للقيام بهذه المهمة الخطيرة • وهذه النقطة الاخيرة هى التى نبحثها فى الباب الثالث والاخير من هذا الكتاب •

البَابُ الثَّالِثُ

السياسة



آراء المعتزلة السياسية

ان كل مجتمع انسانى محتاج الى رئيس يديره والى دستور وقوانين تنظم شؤونه . واذا كانت المجتمعات الحديثة تشعر بحاجتها الى رئيس أو الى حكومات تتولى شؤونها الحيوية من اقتصادية وسياسية وقضائية وتربوية الخ .. فان الاسلام وهو فى بداية عهده ينظر الى الرئيس كمدبر لشؤونه الدينية والدنيوية ولا غرابة فى ذلك لان الامة ملتفة حول عقيدة دينية توضح للمؤمن سلوكه فى دنياه نحو ربه ونحو غيره من البشر . ولما كان الاسلام « ديناً » و « عملا » ـ والصلة بينهما وثيقة متبادلة لزم الجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية بقيادة رئيس واحد هو « الامام » . والمهمة الملقاة على عاتقه جد خطيرة فيجب ان لا يتولاها الا من هو أهل لها ـ ولكن من أين يستمد الامام سلطته ومن يحق له انتخابه ؟ وما هى مكانة الشرع المنزل ؟ وهل للعقل البشرى الحق بان يفسره حسب ما اوتى من معرفة ونور ؟ ان الدساتير والقوانين المعمول بها فى كثير من المجتمعات الانسانية الحديثة هى من وضع الانسان حيث انها قابلة للتغير والتبدل حسب مقتضيات المكان والزمان . اما الشرع المنزل فليس هو من تقنين الانسان ولكنه موجه له وهو يدركه بواسطة عقله . والتنزيل كامل فى جوهره ولكنه غامض فى

بعض نصوصه فهل للعقل حق الاجتهاد فى الوصول الى فهم جوهر التنزيل ؟ •

نحن اذن بصدد مسألتين أساسيتين : الاولى خاصة بمنابع سلطة الامام ، والاخرى خاصة بالدستور المنزل للامة • وقد جابهت هاتان اعطاء أجوبة متنوعة تتباين بتباين نزعاتهم ومصالحهم وتكوينهم • وليس المشكلتان الاسلام منذ أوائل عهده فحاول المجتمع الاسلامى ومفكروه هنا مجال بحث الحلول المتضاربة التى قدمتها الفرق الاسلامية من « شيعة » و «خوارج » و « مرجئة » لهاتين المشكلتين ويكفينا القول ان المعتزلة عند ظهورهم جابهوا هاتين المشكلتين اللتين كانتا تواجهان العالم الاسلامى كافة • فأخذت المعتزلة تبحثهما بشكل يتفق واتجاهها الفكرى العام وهو اتجاه عقلى صرف •

١ ـ آراء المعتزلة فى الامامة :

قبل التعرض الى اقوالهم فى مسألة الامامة نذكر ان الاصول الخمسة التى يجب ان يأخذ بها كل معتزلى هى (التوحيد) و (العدل) و (الوعد والوعيد) و (المنزلة بين المنزلتين) و (الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) • والاختلاف بين المعتزلة لا يجوز ان يقوم الا فى الفروع ومسألة الامامة فى نظرهم مسألة فرعية واختلاف الآراء فيها لا يعد هدما للمذهب أو خروجا عليه •

وبالرغم عن ندورة المصادر التى وصلتنا عن المعتزلة ـ لا سيما فيما يتعلق بمسألة الامامة ـ استطعنا بعد الجهد استخلاص آرائهم المتباينة فى هذه المسألة فليس للمعتزلة رأى واحد فى هذا الموضوع الخطير ان الاكثرية منهم يشاطرون الشيعة فى قولهم بان « لا امامة الا بالنص

والتعيين » والاقلية منهم يشاطرون أهل السنة فى قولهم بان الامامة ينالها من هو أهل لها .

ويلاحظ ان الملطى[١] لا يفرق بين هذين الرأيين عند المعتزلة ويجعلهم جميعاً على رأى واحد اذ يقول : هم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن على معاوية وسلم اليه الامر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وذلك انهم كانوا من أصحاب على ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : « نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة » وفى موضع آخر يسمى الملطى معتزلة بغداد الزيدية وهم القائلون بامامة المفضول مع وجود الافضل وان علياً أفضل الناس بعد الرسول لا يسبقه بالفضل أحد من الائمة[٢] . ولكن يتضح من كتب الملل ككتاب المقالات للاشعرى والملل للشهرستانى والفرق بين الفرق للبغدادى والتبصير فى الدين للاسفرائينى وفرق الشيعة للنوبختى الخ ... ان واصل بن عطاء والاصم وهشام الفوطى والجبائى وابنه ابا هاشم كانوا على رأى أهل السنة وباقى المعتزلة كانوا على رأى آخر قريب من رأى الشيعة الامامية .

٢ ـ المعتزلة القائلون بالرأى السنى :

يذكر البغدادى موقف المعتزلة الاولين من مسألة الامامة قائلا : وقرت عيون الرافضة المائلين الى الاعتزال بطعن شيوخ المعتزلة فى

---

(١) ابو الحسن محمد بن أحمد الملطى المتوفى ٣٧٧ هـ . فى كتاب التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ص ٢٨ .

(٢) الملطى ، نفس المصدر ص ٢٧ .

امامة على بعد شك زعيمهم « واصل » فى شهادة على واصحابه »[٣]
ففكرة انتخاب الامام بالاغلبية واسناد الامامة لمن هو الاصلح فكرة أصيلة
فى الاعتزال - وواصل بن عطاء كان مترددا فى صحة خلافة على اذ
يقول فى الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين « ان أحدهما
لا بعينه مخطىء » وكذلك قوله فى عثمان وقاتليه وخاذليه ان أحد
الفريقين فاسق لا محالة كما ان احد المتلاعنين فاسق لا بعينه وأقل
درجات الفريقين انه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين
فلا يجوز قبول شهادة على وطلحة والزبير[٤] • ويوضح أبو بكر
الاصم[٥] رأى واصل فيقول ان الامة لا تعقد الا بالاجماع على
الامام • وقصد بقوله هذا الطعن فى امامة على لان الامة لم تجتمع
عليه لثبوت أهل الشام على خلافه الى ان توفاه الله • فأنكر الاصم
امامة على مع قوله بامامة معاوية لاجتماع الناس عليه بعد قتل على[٦]
واتجاه الاصم اتجاه سنى صريح وهو أيضا اتجاه هشام الفوطى القائل
ان الامة اذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت الى امام
يسوسها واذا عصت وفجرت وقتلت امامها لم تعقد الامامة لاحد فى تلك
الحال[٧] فكأنه أراد الطعن فى امامة على لانها عقدت له حال الفتنة وبعد

---

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق ص ١٥٠ •
(٤) الشهرستانى ، الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ •
(٥) ابو بكر الاصم من اصحاب عثمان الطويل أحد أصحاب
واصل بن عطاء رأس المعتزلة •
(٦) البغدادى - الفرق ص ١٥٠ •
(٧) البغدادى : الفرق ص ١٥٠ - أصول الدين ص ٢٧١ الشهرستانى
الملل ج ١ ص ٧٨ •

قتل خليفة سبقه[٧] فحسب رأى الفوطى لا يمكن للامة فى حالة اضطرابات داخلية ان يكون لها امام شرعى لان الاضطراب دليل على انقسام الرأى • ولكن هل هذا الانقسام يعنى ان كلا الطرفين المتنازعين على خطأ وان كل امامة تعقد فى هذه الحالة غير شرعية ؟ وهل يمكن رد الامور الى نصابها دون وجود رئيس على أحد الطرفين ؟ ان رأى هشام هنا نظرى أكثر مما هو عملى • ولكن يتضح من قوله بوجوب اجتماع كلمة الامة عند اختيار الامام ان القوة هى مسند الامامة ، وسنبحث هذه النقطة فى مسألة جواز القيام ضد السلطان •

ويساوق هشام الفوطى فى رأيه أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم القائلان ان الامامة بالاختيار[٨] • وبديهى ان مثل هذا القول يتضمن ان الامام لن ينتخب الا بالاكثرية الساحقة اذ انه لا يختار الا من انحازت اليه الاكثرية • والاكثرية تعتبر قوة •

فيلاحظ مما تقدم ان الاقلية القائلة باختيار الامام هم من معتزلة البصرة • ولما حددوا وجوب اختيار الامام فى وقت السلم واجتماع كلمة الامة على هذا الاختيار اعتبروا امامة ابى بكر شرعية وشكوا فى امامة على فالامة - على رأيهم - هى صاحبة السلطة فى اختيار الامام والامامة لا تكون شرعية الا باجتماع الامة عليها •

٣ - المعتزلة القائلون بالرأى الشيعى :

وهم الاكثرية اعنى جميع معتزلة فرع بغداد ومعتزلة فرع البصرة

---

(٧) البغدادى - الفرق ص ١٥٠ أصول الدين ص ٢٧١ الشهرستانى - الملل جـ ١ ص ٧٨ •

(٨) الشهرستانى - الملل جـ ١ ص ٨٨ •

عدا من ذكرنا من المخالفين واتجاه هؤلاء شيعي زيدي • ولكن نلاحظ تضاربا في الرأى فيما يختص باتجاه النظام فلذلك نعرض رأيه على حدة •

أ - اتجاه النظام

يقول الشهرستانى ان النظام كان يقول : « لا أمامة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا • وقد نص التعيين على عليّ في مواضع واظهره اظهارا لم يشتبه على الجماعة ، الا ان عمراً كتم ذلك وهو الذى تولى بيعة أبى بكر يوم السقيفة[9] • ولكن نلاحظ ان النوبختي يظهر لنا رأى النظام على خلاف ما يذكره الشهرستانى • فيقول ان النظام قال : الامامة تصلح لكل من كان قائما بالكتاب والسنة لقول الله عز وجل ان أكرمكم عند الله أتقاكم[10] وزعم ان الناس لا يجب عليهم فرض الامامة اذا هم اطاعوا الله واصلحوا سرائرهم وعلانيتهم فلهم ان يكونوا كذا الا وحكم الامام قائم باضطرار يعرفونه عينه فعليهم اتباعه[11] فحسب ما يذكره النوبختي هنا عن النظام لايكون اتجاه هذا الاخير اتجاهاً شيعياً أمامياً كما ذكر عنه الشهرستانى بل هو اتجاه زيدى وهذا ما يوضحه لنا النوبختي عندما يبين موقف الناس من ابى بكر فيقول : « قال النظام فى عقد المسلمين الامامة لابى بكر انهم أصابوا فى ذلك وانه كان أصلحهم فى ذلك الوقت بالقياس والخبر • اما القياس فانه لما وجد ان الانسان لا يعمد الى الذل لرجل ولا يتابعه فى كل ما قال الا من ثلث طرق اما ان يكون رجلا له عشيرة تعينه على استعباد

---

(٩) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٦٤

(١٠) النوبختي - كتاب فرق الشيعة ص ١٠ •

(١١) المصدر نفسه •

الناس ورجل عنده مال فيذل الناس له لماله أو دين برز فيه على الناس.
فلما وجدت ابا بكر اقلهم عشيرة وافقرهم علمت انه انما قدم للدين .
واما الخبر فاجتماع الناس عليه ورضاهم بأمته[١٢] .

ولما كان النظام أخذ الاعتزال عن ابى الهذيل العلاف القائل بامامة المفضول على الفاضل والذى سنذكره فيما بعد ، يمكننا القول اذن ان النظام شاطر رأى استاذه فى الامامة ويكون خبر النوبختى أقرب الى الصحة من خبر الشهرستانى بالرغم مما عرف به الاخير من النزاهة والاعتدال فى سرد الاخبار .

ب - اتجاه باقى المعتزلة - الاتجاه الزيدى :

يوضح الملطى موقف معتزلة بغداد بكلام لا يترك مجالا للشك عندما يقول « ان الفرقة الرابعة من الزيدية هم معتزلة بغداد يقولون بقول جعفر بن مبشر الثقفى وجعفر بن حرب الهمدانى ومحمد بن عبدالله الاسكافى هؤلاء أئمة معتزلة بغداد هم زيدية يقولون بأمامة المفضول على الفاضل ويقولون ان عليا افضل الناس بعد الرسول لا يسبقه بالفضل احد من الامة »[١٣] وما يذكره النوبختى قريب من هذا القول عندما يقول ان طائفة من المعتزلة شذت عن قول اسلافها فزعمت ان النبى نص على صفة الامام ولم ينص على اسمه ونسبه وهذا قول احدثوه قريبا[١٤] ويبدو ان النوبختى كان يعنى معتزلة بغداد هؤلاء اجمعين فى قوله هذا . وكلامه

(١٢) النوبختى : كتاب فرق الشيعة ص ١٠ .
(١٣) الملطى : كتاب التنبيه ص ٢٧ و ٣٣ .
(١٤) النوبختى : فرق الشيعة ص ٨ .

صحيح لان واصلا والاصم من اسلاف المعتزلة كانا يقولان بالرأى السنى ولم يذكر ان الخلافة بالنص فيكون معتزلة بغداد قد شذوا فعلا عن قول اسلافهم .

ولكنهم لم يبتكروا هذا القول ابتكارا وانما وصل اليهم عن بعض معتزلة البصرة . لقد قال ابو الهذيل[١٥] وهو من معتزلة البصرة بانعقاد الامامة للمفضول مع وجود الفاضل وكأن يجعل ابا بكر افضل من عمر والاخير افضل من عثمان . ويعود معتزلة بغداد الى فكرة ابى الهذيل هذه فيحاولون تعليل خلافة ابى بكر ويذكر لنا الملطى حجتهم فى هذا الصدد كما يلى : زعم معتزلة بغداد « ان امامة المفضول جائزة مع وجود الفاضل والبرهان على ذلك ان النبى ولى عمرو بن العاص على فضلاء المهاجرين والانصار فى غزوة ذات السلاسل وقالوا ايضا لو ان رجلا عالما قارئا وآخر دونه فى العلم والقراءة قدم فصلى المفضول بهم وصلى الفاضل خلفه جاز ذلك بعد ان يكون هذا الدون يعلم معالم الصلاة والقراءة قالوا فكذلك يبايع المفضول على الفاضل اذا علم انه يقوم بالامامة ويؤدى حقها ويعلم علمها . قالوا فكذلك فعل أصحاب الرسول رأوا ابا بكر وان كان على افضل منه يصلى لهم فولوه ورضى بهم على وتابعهم »[١٦] .

جاء رأى معتزلة بغداد مطابقا لقول الزيدية . فكانت محاولة

---

(١٥) يلاحظ ان ابا الهذيل كان يخطى معاوية ولا يقول بامامته (الاشعرى مقالات الاسلاميين ص ٤٥٧) فيكون اتجاه ابى الهذيل اتجاها زيديا وهذا هو اتجاه معتزلة بغداد .

(١٦) الملطى : كتاب التنبيه ص ٢٧ .

منهم لعدم تكفير ابى بكر ولايجاد حل وسط بين الشيعة الامامية وبين اهل السنة • ولاشك ان فى تمسك معتزلة بغداد بالقول بان هنالك نصا معينا للامام ذكره النبى (ص) يجعل منهم جماعة موالية للشيعة ولكن غير قائلة بأن النص متعلق بعلى • ويتضح ذلك مما ذكره الملطى اذ انه يطلق لفظ الزيدية على معتزلة بغداد ويذكر انهم يقولون بوجود الفاضل ، وبتقدم المفضول عليه باجماع الامة • فيكون معتزلة بغداد قد ادخلوا شرطا اساسيا فى انعقاد الامامة للمفضول • وهذا الشرط هو « اجماع الامة » ولكن هل المفضول يلازم الرأى السنى المرتكز على قوله تعالى : « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » ؟ اذا كان الامر كذلك فلم يعد هؤلاء المعتزلة زيدية مثل ما ذكره عنهم الملطى • والمعروف ان الزيدية قالت ان الامام يجب ان يكون من ذرية فاطمة الزهراء - فيكون هنالك شرطان يجب توفرهما فى الامام الشرعى • الشرط الاول : كونه من ذرية الزهراء والشرط الثانى : اجماع الامة عليه •

اما فيما يخص الخلفاء الراشدين الثلاثة فمعتزلة بغداد لا تكفرهم لان عليا ايدهم ولكنها لا تقول بخلافة معاوية لانه غير مستوف لاحد الشرطين الاسأسيين اللذين يجب توافرهما فى الامام الشرعى •

يتضح مما تقدم ان هناك رأيين متعارضين للمعتزلة : رأيا سنيا واضحا يمثله واصل بن عطاء والاصم والفوطى والجبائى وابنه ابو هاشم • ورأيا شيعيا يمثله باقى المعتزلة لاسيما معتزلة بغداد • فالفرق بين الرأيين يتعلق بشخص الامام نفسه • بينما يقول الرأى السنى انه لا يشترط فيه نسب ولا قرابة للنبى ، حتى لو كان عبدا

حبشيا ، يقول الرأى الثانى بشرط يعتبرونه اساسيا « كما اوضحته الزيدية » ذلك انه يكون الامام من ذرية الزهراء .

انها لمحاولة جريئة تلك التى قام بها معتزلة بغداد للتوفيق بين الشيعة الاثنى عشرية القائلين بوجوب القرابة النسبية للنبى وبين السنة القائلة باجماع الامة بدون تحديد شخص الامام . فتقول المعتزلة : نعم يجب ان يجتمع رأى الامة ولكن الاجتماع على امام فاضل ، وافضل الائمة على وسلالته أو احد اقرباء النبى الفضلاء .

ولما كانت هذه هى آراء الكثرة من المعتزلة فى الامام فهم يذهبون بها الى اقصى حد فيفحصون على ضوئها شرعية الخُروج على السلطان .

(٤) هل يجوز الخروج على السلطان ؟...

هناك فكرة واحدة تستحق الذكر مما عرضناه سابقا من اقوال المعتزلة فى مسألة الامامة وهى انهم جميعا يعيرون وزنا لاجماع الامة فهذا الاجماع هو الذى يعين الامام على رأى البعض « وهم القائلون بالرأى السنى » ويثبت الامام الفاضل حسب رأى البعض الاخر « وهم القائلون بالرأى الشيعى » ففى نظرهم جميعا يكون لاجماع كلمة الامة اهمية كبرى . والاجماع فى رأيهم لا يعنى الجميع بدون استثناء بل الاكثرية . فأذا تحققت هذه الاكثرية وكانت على هدى حق لها ان تكون هى السائدة . ويذكر الاشعرى بايجاز موقف المعتزلة من السلطان الذى لم تستوف فيه شروط القيام بمهام السلطة ، فيقول : تقول المعتزلة : « اذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا انا نكفى مخالفينا عقدنا للامام ونهضنا فقتلنا السلطان

وازلناه واخذنا الناس بالانقياد لقولنا فان دخلوا فى قولنا الذى هو التوحيد وفى قولنا فى القدر والا قتلناهم »(١٧) .

ان هذا القول بالرغم من ايجازه يشمل الشروط التى يجب ان تتوفر للقيام بالثورة ضد السلطان كما انه يوضح موقف الفرقة الغالبة من الناس بعد قلب السلطان . تحدد المعتزلة شرطين اساسيين للثورة على السلطان والخروج عليه . اولا : يجب الامكان والقدرة على هذا الخروج ، ثانيا : لا يكون الخروج الا مع امام عادل ، اعنى : يجب ان تكون القوة فى خدمة العدل . ولكن من هو الامام العادل ؟ يعرفونه بانه هو من يتولى انفاذ الاحكام وقطع السارق والقود(١٨) كما وان الامام العادل يمكنه ان يفرض من يقوم مقامه فى ذلك . فالامام العادل حسب المعتزلة هو المحافظ على الشريعة المنزلة والمدافع عن التوحيد والعدل(١٩) وهذا معناه ضمنا انه لا يمكن ان يكون الامام عادلا الا اذا كان معتزلى العقيدة(٢٠) فمن لم يستوف هذا الشرط وكان قد انتزع الحكم بالقوة عد غاصبا له وكان على خطا ووجبت مقاتلته . ويجب قبل القيام بهذه المقاتلة ضمان النتيجة والتأكد منها . والنتيجة مضمونة لمن كان على هدى ومعه الاغلبية الساحقة اعنى القوة . وهكذا تكون المعتزلة قد حلت

---

(١٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ص ٤٦٦ .

(١٨) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(١٩) يطلق على المعتزلة اسما « أهل توحيد » و « أهل عدل » .

(٢٠) يلاحظ ان ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهم : المأمون والمعتصم والواثق (اعنى من ١٩٨ الى ٢٣٣ هـ) اعتنقوا الاعتزال رسميا . والمحنة قامت فى أيامهم .

مشكلة قيام الثورات حلا اساسه العدل والقوة[٢١] فالقوة وحدها لا تكفى لانه لايمكن ان نقول ان كل من سانذ ثورة أو معركة هو حتما على حق لان النصر حالفه أو بمعنى آخر ليس الحق دوما مع القوة • ولذلك ربطت المعتزلة شرط القوة بشرط العدل حتى تكون الثورة شرعية •

وبعد قلب السلطة يجب اقناع الناس بنقطتين اساسيتين جوهريتين هما اولا : التوحيد ومعناه عند المعتزلة رد كل شبه بين الله والمخلوقات ونفى كل الصفات عنه تعالى وردها جميعاً الى الذات اعنى ان العلم والقدة والارادة هى نفس الذات وليست صفات متميزة فيها • ثم نفى رؤيته تعالى فى دار القرار والقول بان كلامه محدث ليس بقديم • والنقطة الثانية هى القدر ومعناه ان الانسان قادر على اعماله محاسب عليها ، لانهم يقولون ان عقل الانسان البالغ فى امكانه ان يعرف الخير والشر وانه حر فى اعماله ، فالشر يأتى منه كما وان الخير منه ايضا • لذلك فهو محاسب على اعماله • فأذا اقتنع الناس بذلك كانوا على هدى والا فهم على ضلال ووجب حينئذ مقاتلتهم •

فكأن سياسة المعتزلة نحو الناس سياسة سلمية ، فى بدء امرها ترتكز على اقناع الغير بالعقل وعلى نشر الاصلين الجوهريين لمذهبهم وهما « التوحيد » و « العدل » كما اوجزناهما اذ ان المعتزلة تقول ان خارج هذين المذهبين الاصليين لا توجد حقيقة بل لا يوجد

---

(٢١) من أهم الشروط التى يضعها القديس توما الاكوينى لشرعية الثورة ، هذا الشرط القائل بانها يجب ان تكون لسبب عادل •

الا ضلال • ثم يجب على من أدرك الحقيقة ان ينشرها ويقنع الغير بها بالعقل بها ، فان لم يقتنع وجبت مقاتلته • ان هذه النتيجة الاخيرة تبدو لنا مناقضة لما تقوله المعتزلة من ان عقل الانسان متى تضج امكنه معرفة الحقائق الاولية وهى « وجود الله » و « ان الانسان محاسب على اعماله » • فان كان الامر كذلك فلم لا يترك الناس حتى تنضج عقولهم فيصلون بواسطتها الى معرفة هذه الحقائق ؟

٥ ـ العقل والشريعة :

بجانب مسألة الخلافة توجد مسألة لا تقل عنها اهمية وهى معرفة الشريعة فلابد من وجود شريعة تسترشد بها الامة فى اعمالها وتكون اساسا لكل ما تسنه من قوانين فرعية • والشريعة هنا منزلة وهى دستور الاسلام • ولكن هذا التنزيل موجه الى انسان عاقل والعقل نور طبيعى منحه الله ايضا للانسان ليسترشد به فى حياته • فالعقل والتنزيل مصدرهما واحد ولا يجوز لهذا المصدر ان يوجد تناقضا بين الاشياء الصادرة عنه • لذلك قدست المعتزلة العقل وقالت ان الانسان عندما يكمل عقله يدرك الحقائق الاساسية وهى معرفة الله ومعرفة الخير والشر (٢٢) هذا من جهة ومن جهة اخرى لا ينكرون التنزيل ولكنهم يقولون انه لا يجوز ان يأتى التنزيل فى أى حال من الاحوال مخالفا للعقل لانه من الله ـ مثلما العقل ايضا منه ـ ولما كان العقل اسبق فى الانسانية من التنزيل فهو نور كان ولا يزال يهتدى به الانسان فى حياته • فاذا بدا أى اختلاف

---

(٢٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ٤٨٠ •

ظاهرى بين التنزيل والعقل لزم تأويل التنزيل على ضوء العقل[٢٣] اذ انه لا يمكنه ان يعارض العقل ابدا . والتنزيل غايته ان يزيد فى المعرفة العقلية ويجعلها ادق . وتنتهى المعتزلة الى هذه النتيجة وهى ان العقل هو مقياس التنزيل وتعتبر هذه المرحلة من اهم المبادىء عندهم .

ولهذا المبدأ تطبيقات سياسية خطيرة قد ألمحنا اليها عندما تكلمنا عن موقف المعتزلة من الناس بعد الخروج على السلطان . فهم لا يحاولون رد الناس الى الصواب بذكر الايات او بتفسيرها أو بذكر الاحاديث النبوية بل يلجأون الى العقل فى اقناعهم لان العقل مشترك بين الجميع والعقل الناضج يصل حتما الى معرفة الحقائق الاساسية . فكل من يخرج على العقل يعد كافرا فى نظرهم لان مثل هذا الخروج يعد ايضا خروجا على الله ، اعنى انكارا لوجوده تعالى . ومن انكره بالعقل كيف يمكنه ان يكون مؤمنا بالتنزيل ؟

وثم مسائل عديدة فى التنزيل لو اخذت على علاتها لكانت اشنع من انكار الله والالحاد به ، فمثلا التشبيه والتجسيم والرؤية والكلام ، كلها مسائل فى نظر المعتزلة يجب حلها بواسطة العقل ، والعقل لا يقرها على علاتها ، فكل من قال بها دون التأويل عد مشركا ملحدا كافرا بالله ووجبت مقاتلته . ويكفى ان نذكر هنا المحنة التى قام بها بعض الخلفاء العباسيين ، لاسيما المأمون الذى كان اكثرهم تعصبا للمعتزلة ، فهى تدل دلالة واضحة على مقدار تمسك المعتزلة بالحلول العقلية الصرفة ، اذ ان المحنة كانت تدور حول نقطة اراد ان يحلها

---

(٢٣) فى كتاب الانتصار للخياط توجد بعض الامثلة من تأويل المعتزلة لبعض الآيات . انظر هذا الكتاب ص ١١٥ وما بعدها .

المعتزلة حلا عقليا وهى مسألة خلق القرآن . وموقفهم من هـذه المسألة معروف فانهم قالوا بخلقه ، اذ ان العقل لا يقبل خلاف ذلك ابدا .

فالمعتزلة كانت ترمى الى ان تثبت الامة على اساس وطيد وهو العقل الناضج وان تتخذه مقياسا لكل الامور وان تجلى بواسطته كل ما بدا للانسان غامضا فى التنزيل ، ولكن مثل هذا المبدأ خطر لو اسىء فهمه أو استعماله ، اذ ان الانسان ضعيف وكثيرا ما ينقاد الى هواه فأن لم يكن هناك ما يردعه عن هفوات عقله أصبح بعيدا كل البعد عن هذه المبادىء العقلية الرفيعة التى نادى بها المعتزلة . والمعارف الاولية التى اساسها العدل والتوحيد ، ولانتهى الى عكس ذلك تماما . لا شك ان المعتزلة كانت مخلصة حسنة النية فى مبادئها هذه ، وما كانت تبغى من ورائها سوى الخير للامة ، ولكنها حينما وجدت ان اهل عصرها ليس فى امكانهم مجاراتها فى افكارها الجبارة كان واجبا عليهم ان يلجأوا الى التسامح مثل ما فعل بعضهم . هذا ما يأخذه التأريخ عليهم ولكنه فى الوقت ذاته يسجل لهم هذا المجهود العقلى العظيم الذى قاموا به فى سبيل التوحيد والعدل بغية الوصول الى تحقيق فكرة امة واحدة مستنيرة فى عقيدتها .

خاتمة الكتاب

تعتمد فلسفة المعتزلة على اصلين كبيرين وهما التوحيد والعدل والتوحيد فى رأيهم يعنى نفى الصفات فى الله ، وردها كلها الى الذات ، وهذه الذات لا يمكنا ادراكها ، ولا توجد أدنى مشابهة بين الله وبين المخلوقات ، ثم ان الخلق هو عبارة عن الوجود الذى يمنحه الله لذات معدومة او فى حالة العدم .

والعدل فى رأيهم يعنى ان الشريعة تدرك بالعقل قبل أى تنزيل ، وان الانسان حر فى ان يخضع الى الشريعة أو ان يعصيها ، وكل فعل حر يستحق جزاء : اما ثوابا واما عقابا . ثم ان المسائل الميتافيزيقية ، مثل خلود النفس ، وخلق الجنة والنار ، تحل على ضوء العقل ، وتصبح ضروريات خلقية . هذه هى النقط الاساسية للاعتزال . وجميع المعتزلة متفقون عليها .

ولكن لاحظنا من سياق بحثنا بعض الاختلاف فى الرأى فيما يتعلق بمسائل لا تعتبرها المعتزلة جوهرية للمذهب ، مثل مسألة قدرة الله أو عدم قدرته على الظلم ، أو تكوين الاجسام من اجزاء لا تتجزأ أو من اجزاء قابلة للتجزئة الى ما لا يتناهى من الاجزاء الخ ... من المسائل التى ذكرناها . ولكن هناك مسألة كانت شائكة وهى الخاصة بأرادة الله . قال البعض منهم ـ وهم معتزلة فرع البصرة ـ ان الله

يريد بارادة حادثه . بينما قال الاخرون - وهم معتزلة فرع بغداد - ان ارادة الله قديمة . وبعد ما ذكرنا هذا الاختلاف الظاهر بينا كيف ان بالرغم من وجود مثل هذا الاختلاف فأن جوهر مذهب الاعتزال مصان .

والاختلاف يشتد فيما يتعلق بالمسائل الطبيعية التى لا تتصل بماهية الله . مثلا مسألة الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ ، فموقف النظام من هذه المسألة ، ولو انه لا يتفق مع مذهب باقى المعتزلة ، الا انه لا يخرج على التوحيد ولا على العدل . وكذلك كل ما ذكره النظام بخصوص الحركة ، والعلة التى جاء متناقضا لقول باقى المعتزلة ، دون ان يهدم المبدأين الاساسيين للاعتزال .

ولم تخلو المسألة السيكولوجية من الصعوبات ، لذلك نجد ان تفسيرات المعتزلة جاءت مختلفة ومتضاربة فيما يتعلق بالاحساس ، وكيف نحن نحس بعد ما يتأثر الجسم بمؤثرات خارجية . ولكن هناك نقطة لا يمكن الاختلاف عليها وهى ان العقل الناضج يدرك [illegible] المعتزلة . واذا اختلفت آرائهم بخصوص طبيعة الانسان ، نجدهم كلهم متفقين على ان الروح أو النفس هى العنصر الاساسى والجوهرى فى الانسان ، وهى محور الاخلاق . وبالرغم من اختلاف آراء المعتزلة فيما يتعلق بوجود الجنة والنار ، أو بخلقهما فى المستقبل ، نجدهم متفقين على انهما ضروريتان عقلا ، اذ انهما المكان الذى سيثاب فيه المؤمنون ويعاقب فيه المذنبون ، والجزاء واجب لكل عمل حر .

فهكذا الاختلاف لا يقوم الا على المسائل الفرعية بينما الاتفاق

تام على المسائل الجوهرية . ومن يعارض هذه النقط الجوهرية لم يعد معتزليا .

ومذهب الاعتزال هو مذهب عقلى صرف . لقد حاولت المعتزلة ان تخضع الدين أو الوحى الى سلطان العقل . وهم يقبلون الوحى لانهم يعتبرونه متمما للشريعة العقلية ، مذكرا لها اذا غفلنا عنها ، ولكنه لا يجوز ان يناقض العقل ابدا . وبناء على ذلك يكـــون فى امكان المجتمعات التى لم يصلها الوحى ، والتى تعمل بموجب الشريعـــة العقلية ، ان تستحق ثوابا أو عقابا على افعالها . فالانسان يستطيع ان يفعل خلاصه بواسطة عقله وأرادته . هذه هى النتيجة الخلقية التى تنتهى اليها المعتزلة فهم لا يغفلون ابدا عن القيمة الخلقية للاعمال ، ونجد ان كل بحثهم فى أى موضـوع كان مشبعا بروح خلقيـــة . فمذهبهم مذهب عقلى خلقى .

هكذا يبدو لنا هذا المذهب بعد ما مر عليه قرابة العشرة قرون من زواله من التاريخ . ولكن هل كانت العقول مهيأة كفاية آنئـذ حتى تفهم هذا المذهب حق الفهم ، وتدرك كل ما يحويه من تعـاليم سامية ؟ لا . لم تكن العقـــول مهيأة له ، والتاريخ دل على ذلك . فزوال المعتزلة وزوال كل أثر مباشر لهم خسارة كبيرة لتاريخ الفكر . وهذا ما فهمه الدكتور احمد بك امين عندما كتب فى نهاية الفصل الذى خصصه للمعتزلة :

فى رأيى ان من اكبر مصائب المسلمين مـــوت المعتزلة ، وعلى انفسهم جنوا[1] .

---

(١) أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ٣ ص ٢٠٧ .

المراجع

لقد ذكرنا فى الجزء الاول (ص ٢٣٣ ـ ٢٣٥) أهم المراجع العربية والافرنجية وهى المراجع التى استعنا بها فى كلا الجزئين . ونكتفى هنا بذكر بعض المراجع الاخرى ولو ان أهميتها اقل مما ذكرناه فقد رجعنا اليها ايضا فى الجزئين من هذا البحث وهى :

١ ـ ابو المعين ميمون النسفى (متوفى ٨٠٥ هـ) : بحر الكلام . مخطوط رقم ٥١٤ (عقائد) فى المكتبة التيمورية (المكتبة الاهلية بالقاهرة) .

٢ ـ المقريزى : الخطط

٣ ـ ابن العنبرى : طبقات الادباء .

٤ ـ ابن السبكى : طبقات الشافعية .

٥ ـ طيفور : تاريخ بغداد .

٦ ـ افلاطون : تيماوس ـ فيدون .

٧ ـ ارسطو : الكون والفساد ـ ما بعد الطبيعة ـ السماع الطبيعى كتاب النفس .

٨ ـ الدكتور يوسف مراد : مبادىء علم النفس العام .

٩ ـ دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام (ترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريده) .

١٠ ـ ابو هلال العسكرى : كتاب الاوائل (مخطوط ـ باريس رقم ٥٩٨٦ ص ١٩٥) .

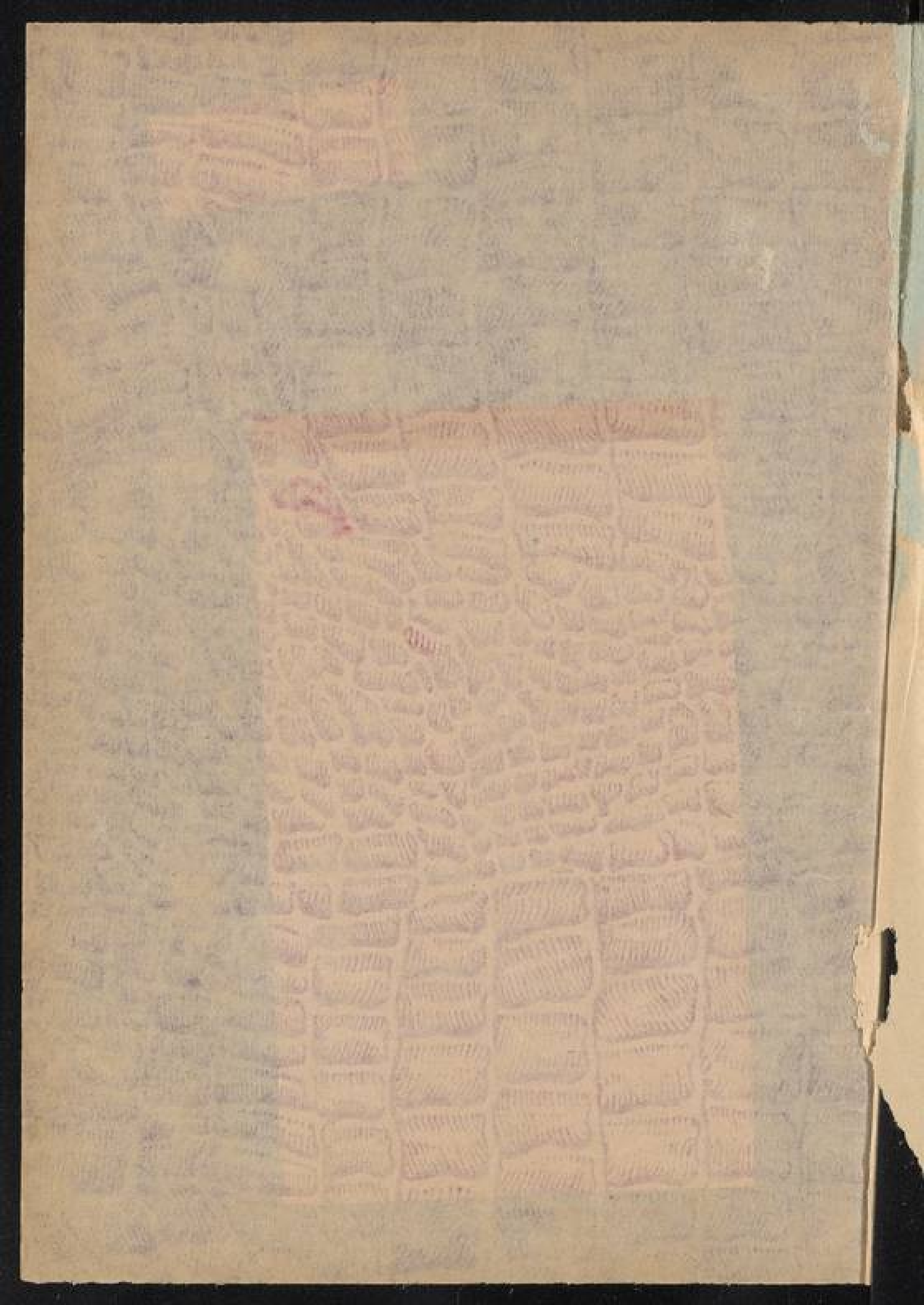
١١ ـ الذهبى : ميزان الاعتدال .

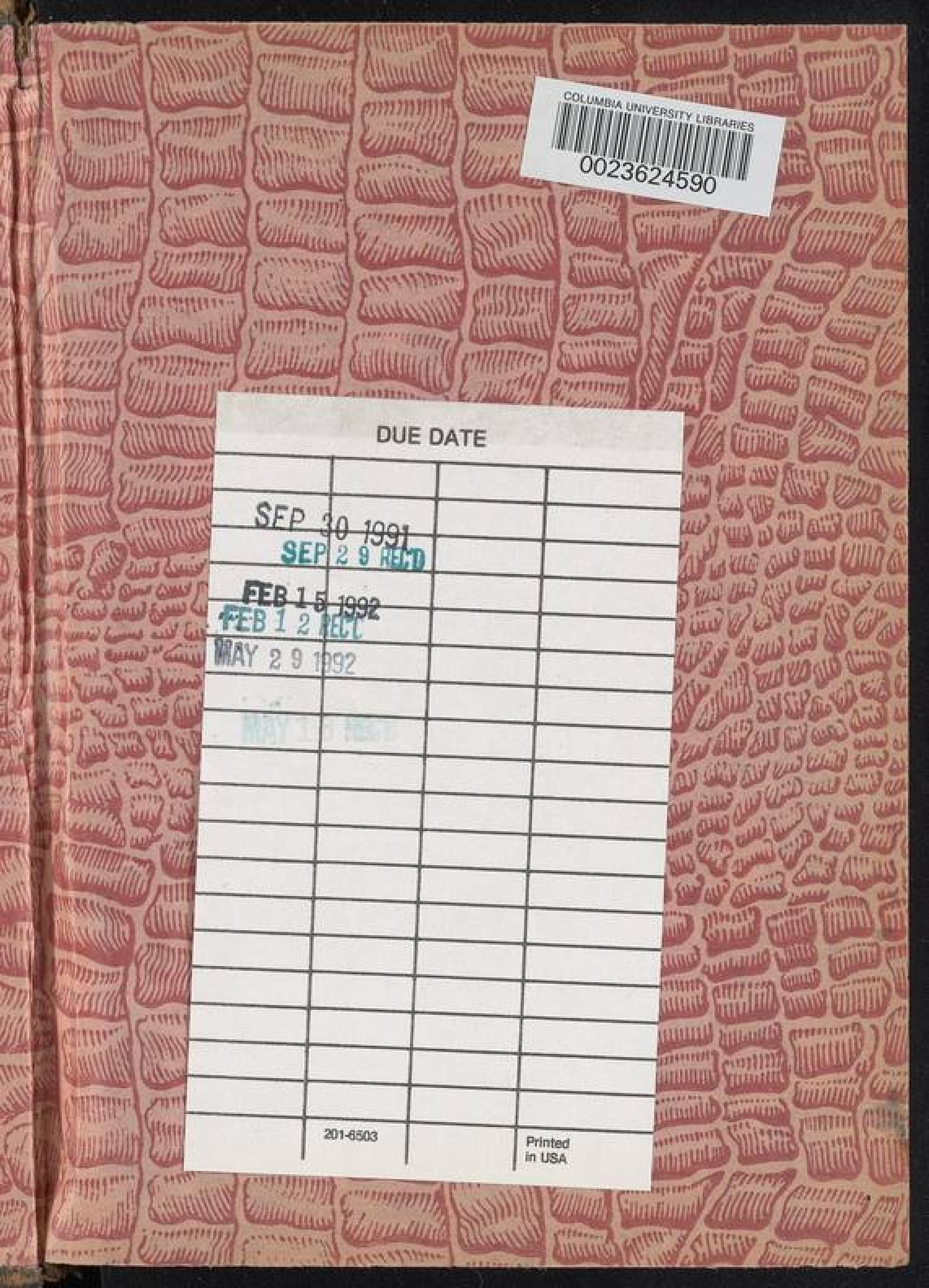
١٢ ـ مطاهر بن المقديسى : كتاب البدأ والتاريخ ـ المنسوب لابى زيد أحمد بن سهل البلخى ـ نشره فى باريس سنة ١٩٠١ C. Huart.

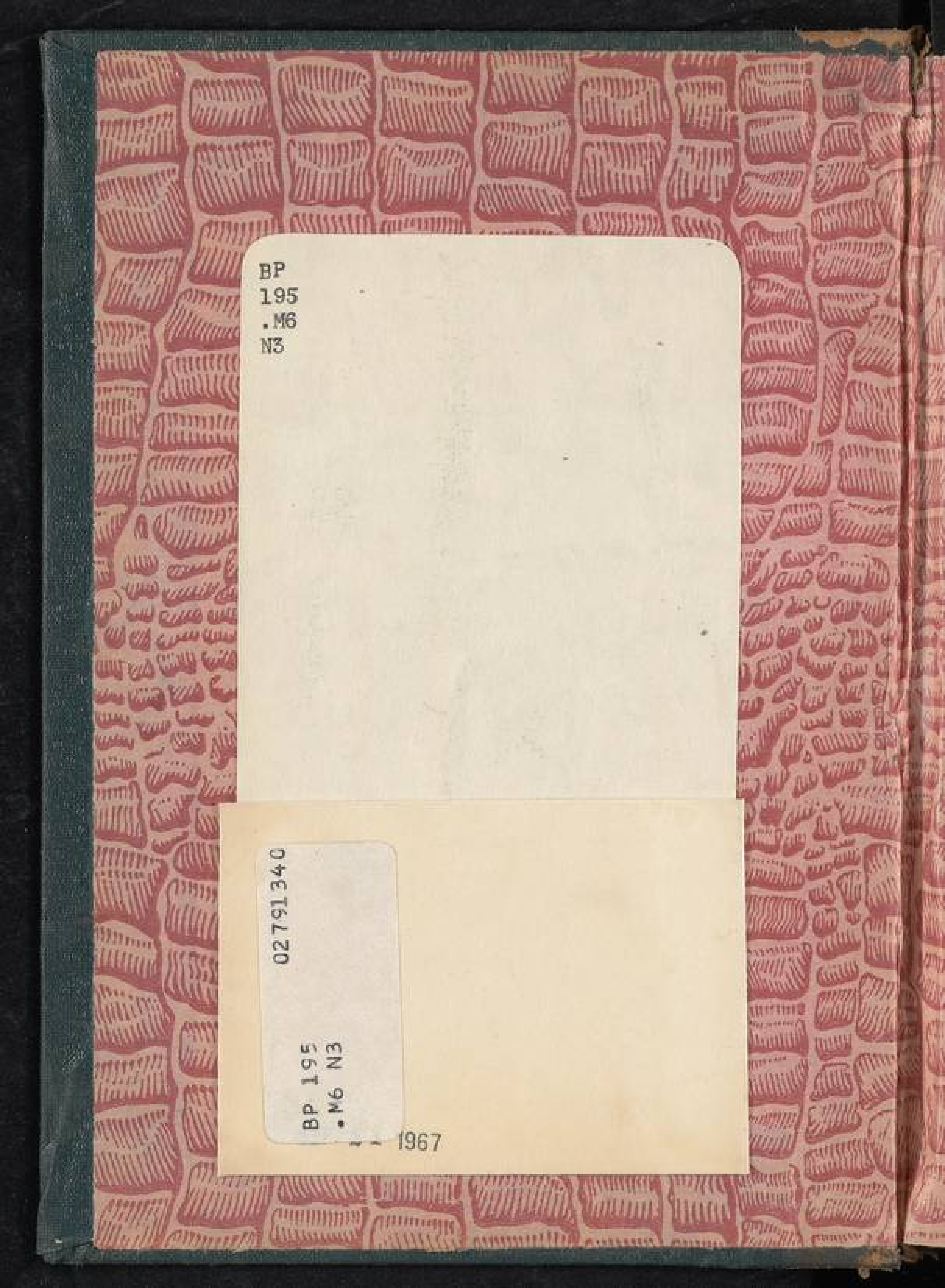
١٣ ـ القديس توما الاكوينى : المجموعة اللاهوتية .

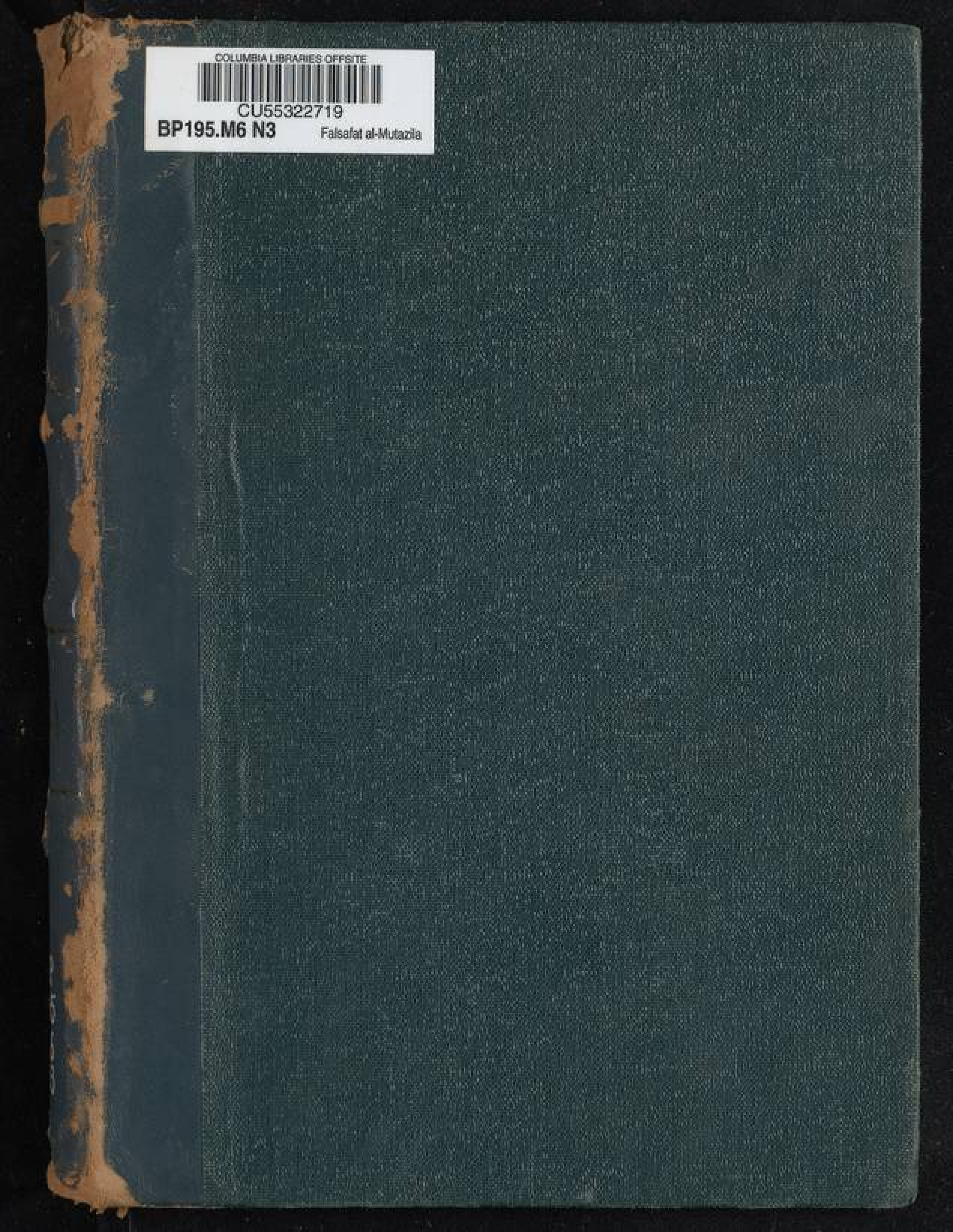
١٤ ـ الباقلانى : كتاب التمهيد (مخطوط باريس رقم ٦٠٩٠) .

فهرس




COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0023624590
DUE DATE
SEP 30 1991
SEP 29 REC'D
FEB 15 1992
FEB 12 REC'D
MAY 29 1992
201-6503
Printed in USA


BP
195
.M6
N3
BP 195
.M6 N3
02791340
1967


COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE
CU55322719
BP195.M6 N3
Falsafat al-Mutazila